PIERRE DE LABRIOLLE
PROFESSEUR A LA SORBONNE

La Réaction païenne

ÉTUDE SUR LA POLÉMIQUE ANTICHRÉTIENNE DU Ier AU VIe SIÈCLE

L'ARTISAN DU LIVRE
2, RUE DE FLEURUS, 2
PARIS
—
MCMXXXIV

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.
Copyright 1934, by Choureau & Cie.

I

Le présent ouvrage n'a pas pour objet de raconter les conflits qui, pendant trois siècles, mirent aux prises les fidèles du Christ et l'État romain. L'histoire des « persécutions » offre encore quelques points obscurs : les grandes lignes en sont suffisamment dégagées. Mais il est une autre histoire, presque aussi attachante, qui n'a suscité jusqu'ici aucune étude d'ensemble, depuis les essais consciencieux et incoordonnés de l'anglican Nathaniel Lardner[1] *: celle de la lutte intellectuelle du paganisme contre le christianisme naissant.*

Se tromperait fort qui croirait que le monde antique n'ait combattu la foi nouvelle que par le fer et le feu ; qu'il n'ait compté, pour en assurer l'extirpation, que sur ses juges et ses bourreaux.

Il a usé contre elle des armes redoutables qu'une pensée depuis longtemps rompue à toutes les subtilités de la dialectique pouvait opposer, non seulement au dogme, à la mys-

1. Aux tomes VIII et IX de sa *Credibility of the Gospel History*, Londres, 1788. La 1re édition est de 1727 et s.

tique chrétienne, mais à l'idée même d'une « Révélation ».

Ces controverses se sont prolongées fort au delà de la première entente entre l'Église et l'Empire. J'ai pu en suivre la trace jusqu'au VIe siècle. Naturellement c'est surtout chez les protagonistes païens, Celse au IIe siècle, Porphyre au IIIe, l'empereur Julien au IVe, qu'il convenait d'étudier les arguments mis en œuvre. Mais quantité de textes peu connus ou peu exploités m'ont livré des données significatives : on les trouvera ici, transposées en français (souvent pour la première fois), et rangées dans le cadre historique qui en explique le contenu et l'accent.

II

Que ces polémistes païens aient commis de coûteuses maladresses, on le verra bientôt. Nul ne saurait pourtant mettre en doute la pénétration parfois aiguë de leur sens critique. On ferait assez vite le bilan de ce que les modernes ont ajouté de vraiment essentiel aux objections qu'ils avaient su former déjà : « Chaque fois, remarque M. Bidez[1]*, que le rationalisme fut aux prises avec la révélation chrétienne, il n'eut guère qu'à répéter ce que Porphyre avait dit. » Quand, au XVIe siècle, dans son fameux* Colloque *qui devait exciter vivement la curiosité d'hommes tels que Huet, Leibnitz et Bayle, Jean Bodin fit controverser un catholique, un calviniste, un luthérien, un islamite, un juif, un partisan de la religion naturelle et un indifférent, sur les diverses religions, c'est aux porte-parole du paganisme*

1. *Vie de Porphyre* (Univ. de Gand. Recueil des Travaux..., fasc. 43, 1913, p. 74). Comp. Paul Monceaux, dans le *Journal des Savants*, 1929, p. 243.

qu'il emprunta la plupart des chicanes litigieuses que ses « sept sçavans » retournent et discutent[1].

Il est, au surplus, tel article sur lequel certains historiens d'hier et d'aujourd'hui pourraient recevoir de ces vieux auteurs d'utiles leçons de bon sens. C'est ainsi que ni Celse, ni Porphyre, ni Julien, ni aucun de ces implacables ennemis de la foi chrétienne, qui, non contents d'exploiter la philosophie grecque, fouillaient les traditions juives pour y recueillir de quoi nuire à cette foi, ne fournissent le moindre appui aux folles hypothèses sur la non-historicité de Jésus.

L'idée que le Christ n'ait jamais existé ; qu'il doive être considéré comme un mythe, issu, en dernière analyse, des visions, de l'imagination de Paul de Tarse, cette idée-là n'a jamais germé dans leurs cerveaux. Ils ont abordé par les biais les plus divers l'histoire de Jésus pour la rabattre sur le plus médiocre plan humain : quant à en contester la réalité, ils n'y ont point songé.

J'irai plus loin. S'ils n'ont guère entrevu ce que représentait le Christ pour les âmes ardemment chrétiennes — ce commerce intime, l'obsession de cette divine présence, l'effervescence de cette « charité » — du moins ont-ils senti l'importance capitale de sa personnalité dans le développement du christianisme. Ils ont passionnément cherché à substituer à son image quelque autre image suffisamment prestigieuse pour émouvoir et fixer la piété des foules. Leur poursuite s'est égarée à travers le Panthéon des dieux et des demi-dieux, s'attachant tantôt à Héraclès — depuis long-

1. Texte latin dans l'édition L. Noak, Schwerin, 1857. — R. Chauviré a publié en 1914 de larges fragments d'une traduction française qui remonte au début du XVIIe siècle, *Colloque des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentimens* : voy. surtout p. 147 et s. ; Celse et Julien sont amplement utilisés.

temps idéalisé par la philosophie cynique camme le type même du redresseur de torts —, tantôt à Esculape, le dieu guérisseur, tantôt à Hélios, à Cybèle, à Attis, à Mithra. Ils ont essayé aussi de parer littérairement certaines grandes figures du paganisme — Pythagore, Socrate, Apollonius de Tyane, Apulée — d'un rayonnement assez vif pour qu'en fût obscurcie l'auréole du Galiléen. La diversité même de ces idéalisations plus ou moins adroites prouve à quel point ils étaient anxieux de dresser, coûte que coûte, quelque réplique victorieuse en face du Jésus-Dieu des chrétiens.

III

S'ils ont été finalement vaincus, cet insuccès fut dû à bien des causes, qui ne sauraient toutes leur être imputées. Soulignons quelques-unes de celles dont on doit les déclarer responsables.

Ils eurent, en premier lieu, le tort de sous-estimer leurs adversaires. A les entendre, ceux-ci n'auraient été que des illettrés étrangers à toute solide formation, et qui substituaient une foi aveugle aux prudentes et fécondes démarches de la raison. — Nul doute qu'il n'y eût, parmi les éléments chrétiens, beaucoup d'esprits de cette sorte. Clément d'Alexandrie, Origène, Lactance, d'autres encore, souffrirent par eux ; et ils nous attestent l'importance de leur rôle à courte vue dans les Églises. — Là où était l'injustice, c'était de méconnaître à ce point le vœu ardent d'une élite pour penser *sa foi, pour en concilier les articles avec l'acquis de la pensée grecque. Plus ou moins suivie, plus ou moins suspecte, cette élite travaillait assidûment à accorder christianisme et philosophie. Quand elle jugeait les doctrines*

accréditées — platonisme, stoïcisme, épicurisme, etc. — elle le faisait parfois avec finesse, en mettant le doigt exactement au nœud de certaines contradictions. La culture d'un Origène n'était nullement inférieure à celle d'un Celse : même savoir, même dialectique, — mêmes illusions parfois. La correspondance de Jules l'Africain avec Origène à propos de l'authenticité de l'histoire de Suzanne (un des appendices du Livre de Daniel) *décèle le sérieux de leur critique. Des philologues modernes ne conduiraient pas d'après d'autres principes une discussion de ce genre. Certaines déclarations malencontreuses et à demi-sincères sur la vanité de la science humaine et de la « sagesse » profane purent masquer parfois ce travail rationnel, cet effort vers les hautes spéculations : il appartenait à des polémistes d'esprit aussi délié que Celse ou que Porphyre de percer ces apparences, et de ne pas représenter tout chrétien comme l'adversaire-né des méthodes positives.*

Ils se trompèrent aussi, ou plutôt ils décelèrent, soit leur insuffisante clairvoyance, soit l'aveuglement de leur parti pris, en essayant à peine de comprendre l'esprit du christianisme, son âme secrète, le mystère de son emprise morale et religieuse. Ils le regardent du dehors, et ne songent guère qu'à le railler. Ils ignorent sa vie intime, sa sève spirituelle, les puissantes attaches qu'il nouait dans les sensibilités. L'empereur Julien est le seul à avoir eu quelques intuitions de ce genre, parce qu'il n'avait pu désapprendre les leçons reçues dans sa jeunesse, et rêvait de capter au bénéfice du paganisme restauré certains moyens d'action dont il avait jadis expérimenté les effets. Ni Celse, ni Porphyre ne dépassent l'écorce de la foi ennemie. Ils la

traitent comme un système conçu à froid ; ils en critiquent habilement les postulats fondamentaux, mais ils en laissent inentamée la partie vraiment vitale, — ces certitudes mystiques, imperméables aux objections philosophiques pour le croyant, qui ne voit en celles-ci que jeux d'esprit stériles et controverses ployables à tous sens. La réaction d'Origène en face du pamphlet de Celse est significative à ce point de vue. Certains arguments le gênent ; presque toujours il puise au plus vif de lui-même, dans les réalités profondes de sa vie spirituelle, les réponses qu'il y oppose.

Enfin, ce qui les paralysa à demi dans ces luttes contre une foi totale et conquérante, ce fut leur scepticisme religieux, qu'ils ne se reconnaissaient pas le droit d'avouer, et qui ne laissait intact chez eux qu'un fond vaguement superstitieux. De là ces étranges discordances dont le philosophe Berkeley s'est si spirituellement égayé daus son Alciphron [1]. *Volontiers eussent-ils fait bon marché des légendes, des traditions mythologiques dont leurs adversaires chrétiens clamaient le scandale. Mais ces histoires suspectes, ces contes absurdes, servaient d'armature aux liturgies qui se déroulaient tout le long de l'année et constituaient le Culte public. Leur refuser publiquement sa créance n'allait à rien de moins qu'à ébranler une pièce essentielle de l'État. Un Romain conscient ne permettait pas que son sentiment intime fît échec à son loyalisme, ni qu'il usurpât sur son devoir civique : il en réservait l'expression confidentielle à un petit cercle d'esprits avertis. En dépit de la religiosité dont il prend quelquefois le ton, Celse, par exemple, est un de ces*

1. *Alciphron ou le Petit Philosophe*, La Haye, 1731, t. II, p. 95 et s.

esprits à l'innombrable lignée pour qui le concept de « surnaturel » est comme un épi vide, et qui y soupçonnent aussitôt duperie habile ou candide illusion. Mais il ne renonce pas pour autant à jouer l'émotion à propos de certaines sollicitudes attribuées aux dieux.

Les néo-platoniciens sentirent le dommage de ces oscillations. Ils essayèrent de réchauffer la dévotion païenne, de pénétrer la philosophie d'esprit religieux, de pallier par d'habiles exégèses les impuretés des mythologies. Mais, dans les pieux ajustements auxquels ils s'employaient, ils firent preuve d'un zèle indiscret qui souvent dépassait le but. L'auteur du traité des Mystères *ne découvre-t-il pas un sens édifiant au culte même du phallus*[1] *? L'artifice de ces interprétations complaisantes empêcha qu'on les prît au sérieux, en dehors des petites chapelles de la secte.*

IV

Dévouement sans limites à l'État, goût des « honneurs », respect du culte établi, quelle qu'en fût la vérité intrinsèque, amour du confort, orgueil de la vie, il n'est aucune de ces valeurs *constitutives de la civilisation antique que ne compromît l'esprit chrétien ; et peu de griefs reviennent aussi souvent sous la plume de ses détracteurs que celui de ruiner les traditions ancestrales.*

Mais à la racine des malentendus entre christianisme et paganisme, on aperçoit quelque chose de plus grave qu'une simple révolution dans les mœurs : des divergences pro-

1. I, xi Trad. P. Quillard, p. 27.

fondes, d'ordre métaphysique, préparées par la pensée hellénique. En voici quelques spécimens.

D'abord l'idée de la création ex nihilo. *Qu'un démiurge divin eût modelé une matière incréée, cette hypothèse n'aurait point fait scandale. Mais qu'il eût tiré cette matière du néant, cela paraissait proprement inintelligible. — L'idée d'un Médiateur entre Dieu et l'homme était faite également pour déconcerter même les disciples du pieux Platon. L'homme soucieux de s'orienter vers le divin n'avait besoin que de lui-même. Qu'il prît conscience de ses aspirations profondes, qu'il résolût d'y satisfaire, son vouloir personnel devait suffire à l'exhausser vers l'immortalité. A quoi bon un Sauveur, si l'homme peut se sauver soi-même? Et le moyen qu'un Dieu s'incarne dans une chair périssable, sans se dégrader à ce contact?*

Une autre antinomie portait sur la conception même de l'ordre universel. Écoutons Émile Bréhier, qui en explique clairement les termes:

« *Le Cosmos des Grecs, écrit-il* [1], *est un monde pour ainsi dire sans histoire, un ordre éternel où le temps n'a aucune efficace, soit qu'il laisse l'ordre toujours identique à lui-même, soit qu'il engendre une suite d'événements qui revient toujours au même point, selon des changements cycliques qui se répètent indéfiniment. — L'idée inverse, qu'il y a dans la réalité des changements radicaux, des initiatives absolues, des inventions véritables, une pareille idée a été impossible avant que le christianisme ne vienne bouleverser le Cosmos des Hellènes.* »

A ce prix, les penseurs païens pouvaient bien parler de la

1. *Revue Philosophique*, 1927, p. 8 = *Hist. de la Philosophie*, I, p. 489.

Providence[1]. *En fait, ils ne reconnaissaient son action qu'à l'ordre général de l'univers, — ordre établi une fois pour toutes, qui ne subit pas de retouches, et qui exclut les interventions spéciales, les volontés particulières, les crises imprévisibles. Que devenaient, dans un tel système, l'Incarnation, la Rédemption ?*

*Ces difficultés ne furent pas irréductibles pour tous les gens cultivés, puisqu'un bon nombre parmi eux se convertirent. Mais il est certain que le postulat de l'immutabilité du Cosmos et celui de l'*impassibilité *divine dominèrent maintes intelligences au point de les rendre absolument réfractaires aux postulats opposés de la Révélation chrétienne, qui les déconcertaient et les contredisaient trop.*

V

On voit l'importance morale, philosophique, religieuse des débats dont l'histoire va être ici racontée. Ils se sont déroulés durant une période à laquelle on attache volontiers l'étiquette sommaire de « décadence ». Il est exact que la rhétorique et la sophistique, piètres disciplines, régnaient alors dans les écoles et dominaient les esprits. On en retrouve la trace dans ces controverses. Celles-ci pourtant excitaient si véhémentement, de part et d'autre, le zèle passionné, l'ardeur partisane, qu'elles échappèrent en une large mesure au verbalisme littéraire de ces temps; et elles représentent, si je ne m'abuse, le plus original effort de la culture antique à son déclin.

1. Origène remarque que Celse le fait à plusieurs reprises : *Contra Celsum*, V, 3 : cf. I, 57 ; IV, 4 ; IV, 99 (passage essentiel) ; VII, 68.

PREMIÈRE PARTIE

DES ORIGINES JUSQU'A CELSE

CHAPITRE PREMIER

LES TEMPS DE SÉCURITÉ ET DE DÉDAIN
(de 40 à 160)

I. L'incuriosité païenne à l'égard du christianisme naissant, — II. La lettre de Claude aux Alexandrins. — III. La prétendue correspondance de Sénèque avec saint Paul. — IV. Le rapport de Pline le Jeune à l'empereur Trajan. — V. L'incendie de Rome, sous Néron, d'après le récit de Tacite. — VI. Les allusions de Suétone. — VII. Une mention d'Épictète. — VIII. La lettre d'Hadrien à Servianus. — IX. Phlégon de Tralles.

I

Nous n'aurons pas la naïveté de nous étonner que les lettrés, contemporains des premiers progrès du christianisme, en aient très rarement parlé[1]. Ils paraissent n'en avoir soupçonné ni la véritable importance, ni les promesses d'avenir. Ils ne se sont pas doutés que la civilisation occidentale, telle qu'ils en chérissaient l'image, que la société civilement et politiquement organisée dont les

1. L'empereur Julien tirera parti, dans son ouvrage *Contre les Galiléens* du long silence qui pesa sur la foi naissante : « Si vous pouvez me montrer que l'un de ces hommes est mentionné par les écrivains notoires de cette époque — ces événements arrivèrent sous Tibère et Claude — alors vous êtes en droit de me considérer comme un parfait menteur » (Ed. Neumann, p. 260, l. 1 et s.).

formes séculaires leur paraissaient si solidement établies, dût être renouvelée un jour par une secte obscure, sur laquelle s'appesantirent de bonne heure les rigueurs de l'autorité. Il est rare que les témoins des transformations sociales en mesurent exactement le dynamisme et l'orientation. Puis, la plupart des grands Romains des premiers siècles de l'Empire étaient à ce point détachés de toute foi positive que les mouvements religieux qui agitaient les foules leur paraissaient relever plutôt des surveillances policières que de l'audience des esprits cultivés.

Une allusion — très douteuse, très problématique — dans un rescrit impérial; une lettre assez substantielle de Pline le Jeune; deux brèves mentions dans Suétone; un dramatique récit dans Tacite; un simple mot dans Épictète : voilà à quoi se réduit la documentation que nous ont léguée le Ier siècle et le IIe siècle commençant.

II

Devons-nous faire état de la fameuse lettre de l'empereur Claude au préfet d'Égypte, L. Æmilius Rectus?

Cette lettre nous est connue grâce à un papyrus de 109 lignes trouvé pendant l'hiver de 1920-1921 dans la région du Faïyoûm, près de Darb-el-Gerza, l'ancienne Philadelphia, et conservé actuellement au British Museum[1].

Elle n'est pas datée, mais la notification qu'en donne le gouverneur est faite à une date qui correspond dans le calendrier romain au 10 novembre 41.

1. *London Papyri*, nº 1912.

Le rescrit comprend trois parties.

Claude se défend d'abord contre les basses flatteries des Grecs d'Alexandrie qui veulent lui décerner les honneurs réservés aux dieux (temple, grand-prêtre, statues érigées dans les lieux saints). Il règle ensuite certaines requêtes, d'ordre politique, qu'ils lui ont présentées. Enfin il morigène Grecs et Juifs, qui se sont récemment heurtés en de violentes émeutes, et il les invite à se faire réciproquement les concessions indispensables au bon ordre public et à la bonne harmonie.

C'est dans la troisième partie que se lisent les lignes dont la signification est ardemment controversée.

En voici la traduction, telle que l'a proposée Salomon Reinach[1].

Défense aux Juifs d'attirer ou d'inviter d'autres Juifs à venir par eau de Syrie ou du reste de l'Égypte, ce qui m'obligerait à concevoir à leur égard de plus graves soupçons. S'ils ne s'abstiennent pas d'agir ainsi, je les poursuivrai par tous les moyens, comme fomentant une sorte de maladie commune à tout l'univers.

Peu après la publication du papyrus de Londres, par H. J. Bell, en 1924, M. de Sanctis[2] et M. Salomon Reinach[3] signalaient presque simultanément l'exceptionnelle importance de cet avertissement.

Reinach estimait qu'il est quasi impossible de n'y pas lire une allusion de Claude à l'activité missionnaire qui

1. *Amalthée*, t. II (1930), p. 294.
2. *Riv. di Filol.*, N. S., t. II (1924), p. 473 et s. ; t. IV (1926), p. 128 et s.
3. *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1924, p. 108-122 = *Amalthée*, t. II, p. 289 et s.

commençait dès lors, sans doute, à rayonner d'Antioche, centre de la première propagande chrétienne, par delà les limites de la Palestine et de la Syrie.

Ainsi, plusieurs années avant l'entrée en scène de l'apôtre Paul (vers 45), la prédication messianique s'exerçait déjà au dehors, et cela au point d'inquiéter l'autorité romaine! Ce stade initial de l'extension chrétienne était jusqu'ici totalement inconnu. Contrairement à ce qu'affirmait Ernest Renan[1], les premiers missionnaires chrétiens n'avaient donc pas négligé l'Égypte, qui avait été, au contraire, un de leurs objectifs immédiats.

Salomon Reinach soulignait aussi le jugement de l'empereur sur cette prédication, génératrice de désordre. Claude l'appelle une « maladie ». Quelque temps après, le rhéteur Tertullus traitera saint Paul de « peste » (λοιμός)[2]. Vers 111, Pline le Jeune parlera de la *contagio istius superstitionis*. Tacite dira *malum, exitiabilis superstitio*, à propos de la secte chrétienne. Et sous plus d'une plume païenne réapparaîtront dans la suite ces qualifications méprisantes.

Nous serions donc en présence du premier témoignage profane sur la mission chrétienne primitive, considérée dès lors comme une menace contre la société humaine, contre l'*Oikouménè* tout entière.

La thèse Sanctis-Reinach suscita des adhésions chaleureuses, mais aussi de vives oppositions (Jülicher, Guignebert, Batiffol, Lagrange, von Soden, etc.). M. Stephan Lösch[3] a résumé, en dernier lieu, les raisons qui inter-

1. *Orig. du Christianisme*, II, 283.
2. *Actes des Ap.*, 24, 5.
3. *Epistula Claudiana, der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre*

disent de croire qu'elle soit historiquement fondée. Les voici, avec les mises au point indispensables.

1° Le rescrit impérial ne fait aucune allusion à des conflits religieux qui mettraient aux prises divers éléments des communautés juives d'Alexandrie ou de Syrie. Il ne vise que les luttes entre Juifs et Grecs. Si de tels conflits avaient soulevé les uns contre les autres, vers 40, les Juifs d'Alexandrie, il serait surprenant qu'il n'y ait eu d'abord, à Antioche même, aucune sédition de ce genre. Or Jean Malalas, l'historien byzantin, qui a utilisé une chronique de la ville d'Antioche, signale bien dans les dernières années de Caligula de sanglants combats entre les païens et les Juifs, mais il ne note pas de troubles dans les groupements juifs proprement dits.

2° Claude parle d'une sorte de maladie contagieuse qui menace l'*oikouménè*, c'est-à-dire tout l'univers habité. S. Reinach entend par là « l'énorme agitation née en Palestine », qui serait apparue sporadiquement un peu partout. Mais le moyen de croire qu'en 41 tout l'univers romain ait déjà été ébranlé, ou parût susceptible de l'être, par l'action conquérante du christianisme ? Supposons au contraire que Claude ne redoute autre chose qu'une fermentation d'antisémitisme, au cas où les éléments juifs d'Alexandrie se grossiraient d'apports étrangers. Alors son état d'esprit s'explique. « Il sait très bien que les Juifs étant fort remuants, et dispersés dans le monde entier, tout ce qui les touche peut causer un ébranlement général[1]. »

41 n. Chr. und das Urchristentum, Rottenborg a. U. 1930. Une broch. in-8 de 48 p.

1. Lagrange, dans *Revue Biblique*, 1925, p. 623.

3° Quant à l'expression *nosos*, maladie, pour désigner les agitations politiques, M. Lösch a fort bien montré qu'elle n'est nullement une nouveauté, qu'aurait suscitée l'inquiétante diffusion de la foi nouvelle. L'équation στάσις = νόσος avait été posée par Platon dans le *Sophiste* (228 A), à propos des troubles de l'âme. Et cette identité entre la « discorde » et la « maladie », Platon l'avait transposée lui-même dans l'ordre politique : « Tout homme incapable de participer à la pudeur et à la justice doit être mis à mort comme un fléau de la cité (ὡς νόσον πόλεως)[1] ». Depuis lors la comparaison, simplifiée en métaphore, était devenue courante dans la langue politico-juridique des Grecs. On la rencontre chez Xénophon, chez Démosthène, chez Polybe, chez Diodore, chez Galien, chez Plutarque, etc... Claude parle donc — ou sa chancellerie le fait parler — d'une façon toute traditionnelle, et selon le formulaire coutumier, pour désigner les tumultes, les séditions dont il s'emploie à prévenir le retour.

Ce que Claude redoute des Juifs à Alexandrie, ce n'est pas leur messianisme, si hétérogène au judaïsme hellénisé ; c'est leur nombre et l'antisémitisme qui s'ensuit. Tuteur naturel de la paix, Claude redoute que, de proche en proche, la réaction antisémite provoquée par un afflux nouveau de Juifs dans Alexandrie ne se propage à travers le monde romain et n'y allume de fâcheuses discordes.

Nous n'avons pas le droit d'annexer sa lettre aux textes profanes où le christianisme naissant est certainement visé.

1. *Protagoras*, 322 D.

III

Autant en dirons-nous (pour d'autres raisons) de la prétendue correspondance entre Sénèque et saint Paul, qui nous est venue en de nombreux manuscrits[1].

Elle se compose de huit courtes lettres de Sénèque et de six réponses plus courtes encore de Paul. Le contenu en est assez insignifiant. Ce sont surtout des politesses affectueuses qu'échangent le philosophe et l'Apôtre. Sénèque exprime à Paul la vive impression qu'il a éprouvée à la lecture des *Épîtres*, d'une substance morale si riche[2]. Il lui déclare que son ambition la plus chère, c'est d'être considéré comme un autre Paul[3]. Il n'a pas craint d'en lire quelques unes à l'empereur, qui en a été très vivement frappé[4]. — Toutefois il se permet une réserve. Quel dommage que de si belles choses soient écrites en un style inégal à leur majesté[5] ! Il y a là un dédain exagéré des ornements purement littéraires ; et Sénèque invite Paul à montrer un peu plus de souci du bien-dire[6]. Çà et là, quelques allusions aux événements contemporains : par exemple, à la persécution consécutive à l'incendie de Rome[7].

Les réponses de saint Paul sont particulièrement ternes.

1. Texte et trad. française dans Léon Vouaux, *Les Actes de Paul et ses Lettres apocryphes*, Paris, 1913, p. 332 et s.
2. *Ep.* I « ...litteras mira exhortatione vitam moralem continentes. »
3. *Ep.* XI.
4. *Ep.* VII.
5. *Ep.* VII : « Vellem itaque, cures et cetera, ut maiestati earum cultus sermonis non desit. »
6. *Ep.* XIII.
7. *Ep.* XII.

Il remercie Sénèque de ses impressions favorables. « Je m'estime heureux de l'appréciation d'un homme comme vous [1] » Il exprime des craintes au sujet de la petite indiscrétion que Sénèque a commise en faisant connaître à l'empereur ses écrits [2]. Mais il espère que le philosophe se constituera, à la cour impériale, le propagateur de l'indéfectible sagesse du Christ [3].

Dès la fin du IVe siècle, saint Jérôme signalait, dans son *De Viris illustribus* (§ 12) l'existence d'une correspondance entre Sénèque et saint Paul. Il s'excuse d'introduire le nom de Sénèque, auteur profane, dans un catalogue réservé aux écrivains chrétiens, et fait valoir cette considération que, de son temps, beaucoup de gens lisent les lettres de Paul à Sénèque et de Sénèque à Paul.

On s'est demandé si la correspondance que nous possédons est bien celle à laquelle Jérôme fait allusion. Une raison sérieuse conseille d'accepter l'identification : Jérôme cite dans le même paragraphe une phrase extraite du recueil, laquelle se retrouve à peu de chose près dans notre lettre XI [4].

Mais une question se pose : comment l'auteur de cette prétendue correspondance a-t-il pu supposer que saint Paul ait écrit en latin, et non pas en grec?

Car telle est évidemment son erreur. Autrement, il n'aurait pas eu l'idée de faire donner à Paul des leçons de

1. *Ep.* II.
2. *Ep.* VIII.
3. *Ep.* XIV.
4. « [Seneca] optare se dicit eius esse loci apud suos, cuius sit Paulus apud christianos ». Comp. *Ep.* XI : « Nam qui meus, tuus apud te locus, qui tuus, velim ut meus. »

style par Sénèque, *auteur latin*, qui va jusqu'à proposer à l'Apôtre de l'aider à se corriger[1].

Il est donc vraisemblable que cet inconnu appartenait, malgré son respect pour Sénèque, à un milieu médiocrement cultivé; et que, comme le dit Harnack[2], « enfermé dans un horizon exclusivement latin, il n'a jamais songé que son christianisme et sa Bible étaient d'origine grecque ».

Voilà qui incline à penser que le recueil a dû être formé au cours du IVe siècle; car, plus tôt, une telle confusion eût été plus étrange encore.

Le but du faussaire apparaît clairement. Ce qu'il voudrait, c'est non pas tant recommander aux chrétiens la lecture de Sénèque, que combattre indirectement les répugnances des lettrés païens à l'égard de la forme insuffisamment littéraire des premiers écrits chrétiens. Il souligne l'admiration de Sénèque pour le fond même des *Épîtres* de Paul, encore que le style en paraisse quelquefois choquant. C'était par là même induire les délicats à percer l'enveloppe qui leur déplaisait, et à goûter le noyau substantiel qui y était inclus. De très bonne heure, les tendances de la philosophie de Sénèque — son souci profond de la culture morale, son hostilité contre les faux biens qui dégradent insensiblement les âmes — l'avaient mis à part des autres penseurs païens. Tertullien lui-même, si dur pour la philosophie laïque, avait remarqué ces affinités entre Sénèque et le christianisme; et, d'un mot bref, il les nota : « *Seneca saepe noster*[3]. »

Le faussaire n'avait donc pas mal choisi son personnage. Il

1. *Ep.* XIII.
2. *Chron. der altchr. Liter.*, II, 458.
3. *De Anima*, § 20.

a beaucoup contribué à former la légende d'après laquelle Sénèque devrait au christianisme le meilleur de sa pensée. Nul n'ignore la faveur que cette légende rencontra au moyen âge, et avec quelle imprudente naïveté certains critiques modernes ont cru devoir l'accueillir.

Le fait est que Sénèque — qui connaît fort bien les Juifs et n'a pour eux aucune amitié — ne souffle mot des chrétiens. S'il a subi l'influence de leurs doctrines, ce serait par des voies détournées, et sans qu'il s'en doutât lui-même.

IV

Avec Pline le Jeune, nous prenons pied sur un terrain solide.

On sait quel était Pline. Mommsen le tenait pour une personnalité chétive et sans relief — ce qui lui aurait permis de traverser l'époque de Domitien sans appeler sur lui l'attention redoutable du tyran. Ce jugement est à reviser. Que Pline ne soit ni un penseur de grande envergure, ni même un artiste véritablement créateur, nul n'en disconviendra. Mais comment méconnaître la variété de ses aptitudes? Il est orateur, l'un des premiers de son temps; il est homme du monde, et il est homme de lettres, partout réputé; il est grand avocat, magistrat à l'occasion, administrateur chargé de fonctions particulièrement délicates. Et il supporte ces tâches multiples, non pas avec résignation et minimum d'efforts, mais avec sérieux, avec zèle, en payant de sa personne. Il garde d'un bout à l'autre de sa carrière une ardeur presque juvénile, un enthousiasme dont l'aliment constamment renouvelé est

fait de son amour pour l'État, pour la littérature, pour ses amis — et pour la gloire. Ce n'est pas un génie, soit; mais c'est un beau type de Romain cultivé, et un exemplaire remarquable de cette aristocratie provinciale qui fut la meilleure force de l'époque des Antonins.

Vers 111 Trajan lui demanda d'accepter une mission en Bithynie, au nord de l'Asie Mineure, avec le titre de légat et le rang de proconsul. Depuis plusieurs années l'administration de la province était désorganisée, et avait besoin d'être vigoureusement reprise en main. Pline déploya dans ce rôle nouveau pour lui une application presque touchante. Un peu timoré, il redoutait les initiatives, et il consultait Trajan sur tous les cas qui lui semblaient douteux, tellement il désirait bien faire. — Or, un jour, la question chrétienne surgit devant lui, et il ne manqua pas de l'exposer tout entière à l'empereur dans un rapport que nous possédons.

L'authenticité de ce rapport a été souvent contestée depuis le XVIe siècle.

La Correspondance de Pline et de Trajan, qui constitue le Xe livre des *Lettres*, a eu, au point de vue de la tradition manuscrite, une destinée spéciale, différente de celle des neuf premiers livres. Elle nous est venue par un seul manuscrit, un *Parisinus*, qui semble s'être perdu dès le XVIe siècle, après avoir servi de base à l'édition de Hiéronymus Avantius, en 1502 et à l'édition, plus complète, d'Alde, en 1508. Nous n'avons d'ailleurs aucune raison de douter de l'existence de ce manuscrit : Guillaume Budé le connaissait, il l'a cité dans ses remarques sur les *Pan-*

dectes (en 1506) et E.-G. Hardy a retrouvé à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, en 1889, un grand nombre de variantes que Budé lui-même avait notées d'après ce *Parisinus*.

Il serait donc impossible de condamner globalement le recueil des lettres de Pline à Trajan, et personne ne s'y risque plus aujourd'hui. Mais il subsiste encore quelques vestiges de défiance à l'endroit de la lettre relative aux chrétiens [1].

Une raison très forte milite pour l'authenticité. Dès la fin du second siècle de notre ère, en 197, Tertullien citait la lettre de Pline, au chapitre II de son *Apologeticus*, en des termes si précis qu'évidemment il l'avait sous les yeux :

> Pline le Jeune, alors qu'il administrait une province, condamna quelques chrétiens, il en délogea d'autres de leur position [c'est-à-dire : il les contraignit à l'apostasie] ; puis, effrayé tout de même de leur grand nombre, il consulta l'empereur Trajan sur ce qu'il devait faire désormais. Il lui exposait qu'à part l'obstination des chrétiens à ne pas sacrifier, il n'avait pu découvrir, au sujet de leurs mystères, autre chose que des réunions tenues avant le jour pour chanter des cantiques en l'honneur du Christ et de Dieu [2], et pour resserrer les liens d'une discipline qui défend l'homicide, l'adultère, le vol, la perfidie et tous les autres crimes...

Tertullien résume avec fidélité les premiers paragraphes de la lettre. Et ce qui prouve que celle-ci circulait dès cette époque, c'est que le traducteur qui entreprit de mettre l'*Apologeticus* en grec, peu après l'apparition du

1. Par ex. E. Havet, *le Christianisme et ses Origines*, t. IV, p. 421 ; Ch. Guignebert, *Tertullien* ..., p. 77 et s. ; A. Drews, *Die Petruslegende*, Iéna, 1924. Aubé a annulé ses réserves dans la seconde édition de son *Hist. des Persée. de l'Eglise jusqu'à la fin des Antonins*, 1878, p. 218.

2. Les manuscrits de l'*Apologeticus* portent *et deo* ; on attendrait *ut deo*, correction généralement acceptée par les éditeurs modernes.

livre, ne se contenta pas de reproduire les expressions employées par Tertullien dans le passage que j'ai cité : il s'aida, pour plus d'exactitude encore, de la lettre même de Pline — certains détails de style décèlent cette collation[1].

Combien trouverait-on de textes anciens aussi fortement garantis ?

On fait état, pour le contenu même de la lettre, d'apparentes difficultés ou de prétendues invraisemblances. Il est étrange, dit-on, que Pline, qui est un juriste, rompu aux choses du Droit, semble ignorer la législation romaine relative aux chrétiens. — Mais il ne l'ignore nullement ! Il sait fort bien que la loi frappe les chrétiens, et que ceux qui persévèrent obstinément dans cette qualité sont voués au supplice (*supplicium minatus*, § 3). Seulement, chargé d'appliquer la loi, il s'est trouvé en face de questions d'espèces qu'il n'a su comment trancher. Et c'est sur les détails de la procédure, sur les modalités de l'action juridique, qu'il a voulu s'éclairer auprès de Trajan lui-même, pour ne pas faire d'inutiles hécatombes. Quoi de plus naturel que de tels scrupules chez un magistrat honnête homme ?

Les autres objections ne sont pas plus valables. Nous marchons ici sur un sol parfaitement sûr[2]. Cette lettre, fortement construite et d'une belle venue, est bien sortie de la plume de Pline le Jeune. Lisons-la dans sa teneur complète[3]. Pline dut l'écrire dans les environs d'Amisus (aujourd'hui Samsoûn), au N.-O. du Pont[4].

1. Voir sur ce point la démonstration de Harnack, dans *Texte und Untersuchungen*, VIII, 4 (1892), p. 25-26.

2. Démonstration détaillée chez Linck, dans les *Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten*, XIV, 1 (1913) ; et comp. déjà E. Renan, *les Évangiles*, p. 476.

3. Ed. Keil (*Teubneriana*), *Ep.* 96.

4. Cf. Wilcken, dans l'*Hermès*, t. 49 (1914), p. 120 et s.

1 Je me suis fait une habitude, Seigneur, d'en référer à vous sur toutes les affaires où j'ai des doutes. Qui, en effet, peut mieux que vous me diriger dans mes hésitations ou instruire mon ignorance ?

Je n'ai jamais assisté à aucun procès contre les chrétiens. Aussi ne sais-je ce qu'on punit ordinairement chez eux et sur quoi porte l'enquête, ni jusqu'où il faut aller [1].

2 De là pour moi de sérieuses perplexités : faut-il tenir compte de l'âge ; ou bien, en pareille matière, n'y a-t-il pas de différence à faire entre la plus tendre jeunesse et un âge plus robuste ? Faut-il pardonner au repentir ; ou celui qui a été chrétien déclaré ne doit-il bénéficier en rien d'avoir cessé de l'être ? Est-ce le nom lui-même, abstraction faite de tout acte ignominieux, ou les ignominies inséparables du nom, que l'on punit [2] ?

Provisoirement, voici la ligne de conduite que j'ai adoptée à l'égard de ceux qui m'ont été déférés comme chrétiens. **3** Je leur ai directement posé la question : « Êtes-vous chrétiens ? » A ceux qui ont avoué qu'ils l'étaient, j'ai répété cette même question une seconde, une troisième fois, en les menaçant du supplice. Ceux qui ont persisté y ont été conduits par mon ordre. Un point, en effet, hors de doute pour moi, c'est que, quoi qu'on dût penser du fait ainsi avoué, cet entêtement, cette inflexible obstination méritaient d'être punis [3].

4 Il y en eut quelques autres, atteints de la même folie, que, vu leur titre de citoyens romains, j'ai notés pour être envoyés à Rome.

Puis, comme il arrive, avec les progrès de l'instruction l'accusation a fait tache d'huile, et plusieurs cas particuliers se sont présentés.

5 Un libelle anonyme m'a été remis, contenant beaucoup de noms. Ceux qui ont nié qu'ils fussent ou qu'ils eussent été chrétiens, ceux-là,

1. Il ne doute pas que les chrétiens doivent être punis. Il se demande seulement *quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri*. — *Quid*, c'est-à-dire, si c'est le nom seul qu'on poursuit, ou bien les crimes que le nom implique ; *quatenus*, c'est-à-dire, s'il faut condamner en bloc, ou bien tenir compte de l'âge et du repentir. — Une centaine d'années plus tard, vers 222, le jurisconsulte Domitius Ulpien formera une sorte de *vade-mecum* à l'usage des magistrats, en groupant les divers rescrits impériaux relatifs aux chrétiens (Lactance, *Inst. Div.*, V, 11 ; éd. Brandt, I, 436).

2. Si c'est le nom seulement, la procédure est simplifiée : il suffit, pour encourir la peine, de se reconnaître chrétien devant le magistrat. Si ce sont les *flagitia nomini cohaerentia* que vise la loi, il incombe au magistrat d'en prouver la réalité, avant de sévir.

3. Peu importe, en effet, que Pline ne voie pas avec une parfaite clarté ce que le législateur a voulu punir : ce qui est sûr, c'est que la qualité de chrétien est *en soi* condamnable. Y persévérer obstinément, c'est donc mériter la mort. Et cela d'autant plus, que cette résistance farouche aux sommations d'un juge appelle une sanction sévère.

une fois qu'ils eurent invoqué après moi les dieux, supplié par l'encens et le vin votre image — que j'avais pour cela fait apporter avec les statues des divinités — et par surcroît maudit Christus, toutes choses auxquelles, dit-on, ne peuvent être amenés par la force ceux qui sont vraiment chrétiens, j'ai cru devoir les faire relâcher.

6 D'autres, nommés par le dénonciateur, ont dit qu'ils étaient chrétiens, et bientôt ils ont nié qu'ils le fussent, assurant qu'ils l'avaient bien été, mais qu'ils avaient cessé de l'être, les uns depuis trois ans, les autres depuis plus longtemps encore, certains depuis plus de vingt ans. Et tous, ils ont aussi vénéré votre image, les statues des dieux, et maudit Christus.

7 Or ils affirmaient que toute leur faute, ou toute leur erreur, s'était bornée à se réunir habituellement à jour fixe, avant le lever du soleil, pour réciter entre eux alternativement un hymne (*carmen*) à Christus comme à un dieu, et pour s'engager par serment, non à tel ou tel crime, mais à ne point commettre de vols, de brigandages, d'adultères, à ne pas manquer à la foi juréo, à ne pas nier un dépôt, quand il leur était réclamé ; que, cela fait, ils avaient coutume de se retirer, puis de se réunir de nouveau pour prendre ensemble une nourriture, mais une nourriture tout ordinaire et innocente [1] ; que, cela même, ils avaient cessé de le faire depuis l'édit par lequel, conformément à vos instructions, j'avais interdit les hétéries [2].

8 Ces déclarations m'ont fait regarder comme d'autant plus nécessaire [3] de procéder à la recherche de la vérité par la torture même sur deux femmes esclaves, qu'ils appelaient des *ministrae* [4]. Je n'ai rien trouvé qu'une superstition absurde, extravagante.

Aussi, suspendant l'instruction, ai-je résolu de vous consulter.

1. Cette remarque implique que, dès le début du second siècle, de mauvais bruits couraient déjà sur les repas chrétiens. Ces calomnies trouvèrent créance tout au long du siècle (saint Justin, *Apol.* I, 26 ; II, 12 ; *Dial. avec Tryphon* X, 17 ; saint Irénée, fr. 13, p. 832 ; Stieren ; Athénagore, *Leg.* 3 ; Théoph. *ad Autol.* III, 4, 15 ; Tertullien, *Apol.* VII, 1, etc.). — Nul doute que le *cibus* en question soit l'eucharistie : ou bien Pline n'a pas compris (c'est le plus probable) ; ou bien les apostats avaient eux-mêmes employé des expressions vagues à dessein, pour éluder les questions embarrassantes.

2. La défiance de Trajan à l'égard des associations, même les plus inoffensives en apparence, se décèle dans cette même Correspondance, *Ep.* 33-34.

3. L'entière innocence de la vie chrétienne, telle que les apostats la lui ont décrite, la déférence dont ils assurent que les ordres du légat sont entourés, tout cela forme un tableau trop idyllique. Pline se méfie, et juge « d'autant plus nécessaire » d'aller au fond des choses. Sans doute la torture lui en fera-t-elle savoir davantage.

4. Sans doute des préposées aux soins du culte. Le mot *diaconesse* aurait ici saveur d'anachronisme.

9 L'affaire m'a paru le mériter, surtout à cause du nombre de ceux qui sont compromis. Voilà une foule de gens de tout âge, de toute condition, de l'un et l'autre sexe, qui sont appelés devant la justice, ou le seront. Ce ne sont pas seulement les villes, ce sont les bourgs et les campagnes que la contagion de cette superstition a envahies. Je crois qu'on pourrait l'arrêter et y porter remède. 10 Ainsi il est déjà constaté que les temples, qui étaient à peu près abandonnés, sont de nouveau fréquentés ; que les fêtes solennelles, longtemps interrompues, sont reprises, et qu'on expose partout en vente la viande des victimes[1] pour laquelle on ne trouvait plus que de très rares acheteurs[2]. D'où il est facile d'inférer quelle multitude de gens on peut ramener, si l'on ouvre la porte au repentir.

On voit, ou plutôt l'on devine, à travers ces suggestions déférentes, le sentiment intime de Pline le Jeune. Il sévit parce que la loi l'y oblige. Ses cruautés mêmes sont celles d'un haut fonctionnaire qui n'admet pas qu'on lui résiste, ni qu'on se joue de lui. Mais il n'y mêle aucune animosité personnelle. Il répugne aux exécutions en masse. Toute sa lettre tend à insinuer à Trajan des conseils de clémence, en lui montrant combien il serait aisé de désabuser les indécis, et quelles difficultés préparerait une répression rigoureuse, étant donné le nombre de coupables qu'il faudrait frapper.

C'est qu'à tout prendre son enquête ne lui a révélé rien de vraiment suspect. Sans doute les tortionnaires n'avaient-ils pu arracher aux deux *ministrae* aucune révélation compromettante. Il envisage toute l'affaire sous l'aspect juridique, sans faire abstraction de l'*humanitas* qui lui est

1. J'accepte la correction de A. Körte (*Hermès*, 1928, p. 482-484) : passimque venire victimarum < carnem >...

2. Il est probable que Pline avait reçu les doléances des prêtres des temples, des bouchers, de tout le petit monde qui gravitait autour des cérémonies cultuelles, et en tirait profit. Sans doute n'avaient-ils pas craint de lui en dépeindre en noir la désaffection dont pâtissaient leurs intérêts. Cf. Babut, dans *Rev. d'Hist. et de Litt. rel.*, 1910, p. 300.

naturelle. Mais le mystère d'une foi si tenace chez quelques-uns ne l'a nullement intrigué. Il laisse tomber de très haut quelques mots dédaigneux : *amentia, superstitio prava, immodica.* Un lettré de grand style, un ami de Trajan, ne se met pas en peine de telles sornettes, et n'a cure d'y regarder de plus près.

Rappelons la réponse de Trajan :

La marche à suivre, mon cher Pline, dans l'instruction des causes de ceux qui t'ont été déférés comme chrétiens, était bien celle que tu as suivie. On ne peut poser une règle générale, ni de forme pour ainsi dire immuable. Il ne faut pas les rechercher. Si on les dénonce, et qu'ils soient convaincus, il faut les punir, avec cette réserve que celui qui affirmera qu'il n'est pas chrétien et prouvera son dire par un acte — en adressant des supplications à nos dieux — obtiendra sa grâce par son repentir, quand même son passé le rendrait suspect.

Quant aux dénonciations anonymes qui te sont remises, il n'en faut tenir compte dans aucun genre d'accusations ; car ce serait là chose d'un détestable exemple, et qui n'est plus de notre temps.

Dans ce court billet, l'empereur fixe le droit, ou plutôt il détermine les modalités d'application d'une loi certainement préexistante. Il ne veut pas aller jusqu'au bout de la rigueur. Il ne veut pas de persécution générale. Les magistrats ne prendront pas l'initiative des poursuites. Les accusés qui leur seront déférés par des dénonciateurs agissant à visage découvert devront, en tous cas, prouver qu'ils renoncent à la qualité de chrétiens. La preuve juridique de leur sincérité, ce sera un sacrifice offert aux dieux. Mais plus de libelles anonymes : le « siècle » d'un Trajan rejette ces odieux procédés, qui sont d'un autre âge.

V

Le 19 juillet de l'année 64, un incendie se déclara à Rome, non loin de la porte Capène, dans la partie du grand cirque contiguë au mont Palatin et au mont Cœlius. Le feu trouva un facile aliment dans les boutiques de petits négociants, de parfumeurs, de droguistes qui pullulaient de ce côté de la ville ; il parcourut toute la longueur du cirque, dévasta le quartier commerçant du Vélabre, le Forum, les Carines (à l'extrémité ouest de l'Esquilin), attaqua le Palatin, redescendit dans les vallées, et ne put être arrêté qu'après six jours et sept nuits, au pied des Esquilies.

Les *vigiles* romains, dont le matériel était inégal à un tel fléau, avaient usé de leur procédé coutumier : ils avaient fait le vide devant l'incendie, en abattant quantité de maisons.

Le fléau se ranima pourtant auprès d'une propriété qui appartenait à Tigellin (le favori de Néron), et il exerça ses ravages pendant trois jours encore dans des quartiers moins denses, mais où s'élevaient de nombreux monuments. Le 28 juillet seulement, il fut enfin maîtrisé. Des quatorze régions entre lesquelles Auguste avait divisé la ville, trois étaient anéanties, quatre seulement restaient intactes, et les pertes en vies humaines furent terriblement lourdes.

Naturellement la question des responsabilités se posa tout de suite devant l'opinion. Tacite, qui a tracé un tableau pathétique du désastre au XVe livre de ses *Annales*, laisse

entendre de la façon la plus explicite, et à diverses reprises, qu'un soupçon atroce grandit peu à peu dans les masses. La conflagration n'aurait-elle pas été provoquée par un ordre formel de Néron ?

Certes, on ne pouvait reprocher au prince d'être resté inerte devant le désastre. Dès que les nouvelles s'étaient aggravées, il était revenu d'Antium ; il avait ouvert aux sinistrés sans abri les édifices publics et ses propres jardins ; il avait fait construire en toute hâte des baraquements, réquisitionné des meubles à Ostie et dans les villes voisines, distribué du blé presque pour rien. — Ces mesures énergiques ne faisaient pas taire les méchants bruits. On prétendait que, pendant l'incendie, ce monomane de littérature, ce dilettante incorrigible, était monté sur une hauteur d'où se découvrait à lui le panorama terrifiant, et que, une lyre entre les mains, il avait chanté la ruine de Troie, par une allusion aisée à comprendre, mais souverainement déplacée, à la calamité présente. On remarquait aussi que, quelque zèle qu'il mît à reconstruire Rome plus belle, plus salubre, plus prestigieuse encore qu'elle ne l'était auparavant, il était en train de satisfaire sans compter une de ses plus folles ambitions, en se faisant bâtir pour son propre usage cette fameuse *Aurea Domus* qui devait couvrir plus d'un mille carré, et où il allait accumuler les plus dispendieuses magnificences.

N'était-il pas évident qu'il avait voulu, au prix d'un attentat inouï, réaliser ce rêve d'une Rome, d'un palais enfin dignes d'un artiste tel que lui, qui hantait depuis longtemps son imagination sans frein ?

Néron ne pouvait ignorer l'état d'esprit de la multitude et, quelque conscient qu'il fût de son pouvoir, il était bien

obligé d'en tenir compte, et de ménager l'opinion. Il essaya d'apaiser les ressentiments, justifiés ou non, en multipliant les parades religieuses. Les livres sibyllins furent solennellement consultés et, d'après leur réponse, on fit toutes sortes de prières publiques et de cérémonies expiatoires, auxquelles les dames romaines durent coopérer de leur personne.

Mais il fallait trouver quelque combinaison plus impressionnante, et qui offrît un plus efficace exutoire à l'émoi populaire.

C'est ici que se place le fameux chapitre 44.

Ni les secours humains, ni les largesses du prince, ni les expiations ne pouvaient faire reculer le soupçon infamant que l'incendie avait eu lieu par ordre.

Pour faire taire cette rumeur, Néron substitua des accusés et infligea les tortures les plus raffinées à des hommes, odieux à cause de leurs abominations, que le vulgaire appelait chrétiens [1]. Celui dont ils tiraient ce nom, Christ, avait été, sous le règne de Tibère, livré au supplice par le procurateur Ponce Pilate. L'exécrable superstition, réprimée un instant, faisait irruption de nouveau, non seulement en Judée où le fléau avait pris naissance, mais jusque dans Rome où tout ce que l'univers produit d'atrocités et d'infamies afflue et trouve des adeptes.

On se saisit d'abord de ceux qui avouaient; puis, sur leurs indications, d'une multitude considérable, convaincue, moins du crime d'incendie, que de haïr le genre humain. Aux agonies on ajoute la dérision : des hommes enveloppés de peaux de bêtes périrent déchirés par les chiens, ou attachés à des croix, ou réservés au feu, et, à la tombée du jour, allumés en guise de flambeaux nocturnes. Néron avait prêté ses jardins pour ce spectacle, et y donnait des jeux de cirque, mêlé à la foule en habit de cocher, ou monté sur un char.

Aussi, bien que ces hommes fussent coupables et dignes des dernières rigueurs, une pitié s'élevait dans les cœurs, parce qu'ils semblaient sacrifiés, non à l'intérêt général, mais à la cruauté d'un seul.

1. « Quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. »

Où Tacite a-t-il puisé les éléments de ce passage ? Il ne le dit pas : on sait qu'il est avare de ce genre de renseignements, même là où, d'après les principes qu'il arbore [1], il aurait dû se faire une obligation de citer ses garants. La mention de Ponce Pilate ferait penser à une source officielle. En tous cas, ce que nous constatons, c'est que la police romaine avait fort bien su faire la discrimination entre les Juifs et les chrétiens, pour limiter à ceux-ci son opération. Il est probable que les Juifs l'y avaient obligeamment aidée. Ils jouissaient d'une grande faveur auprès de Poppée qui pratiquait elle-même, semble-t-il, une partie des rites juifs [2] : nombreux étaient alors les prosélytes du judaïsme [3]. Il serait étrange que, sans une protection spéciale, détestés comme ils l'étaient des Romains, ils n'eussent même pas été effleurés par des mesures policières de cette brutalité.

Ce chapitre projette une subite lumière sur l'Église de Rome, en cette période un peu mystérieuse des débuts. Jusque-là nous ne savions d'elle que les brefs renseignements fournis par saint Paul dans l'*Épître aux Romains*. Et voici que, dès l'année 64, elle apparaît comme singulièrement florissante, puisque Tacite nous apprend que le coup de filet de la police ramena une *ingens multitudo*. Encore est-il évident que tous les fidèles ne furent pas captés, et que plus d'un passa à travers les mailles.

Le sentiment personnel de Tacite sur toute cette affaire n'est pas trop difficile à démêler. Il n'est aucunement

1. *Ann.* XIII, 20, 3 : « Pour nous, résolus à suivre nos auteurs quand ils sont d'accord, nous rapporterons leurs divergences en indiquant leurs noms. »
2. Josèphe, *Antiq. Jud.* XX, 195, 252 (éd. Niese).
3. Cf. P. de Labriolle, *Les satires de Juvénal*, Paris, 1930, p. 179.

contristé de la rafle qui avait permis de délivrer Rome d'une peste aussi nuisible que la secte chrétienne (*per flagitia invisos ; exitiabilis superstitio ; odio generis humani ; adversus sontes et novissima exempla meritos*). Mais il ne peut s'empêcher de noter que, de l'avis général, la répression dépassa toute mesure. C'est qu'il n'envisageait lui-même sérieusement que deux hypothèses : ou bien c'était Néron qui avait fait mettre le feu à la ville ; ou bien il fallait incriminer le seul hasard[1]. Il ne se décide pas à prendre parti. Mais il relève si soigneusement les indices suspects dont l'opinion s'était emparée contre Néron, qu'il achemine ses lecteurs à une conclusion que, lui-même, en tant qu'historien, ne se reconnaît pas le droit de soutenir formellement.

Le procédé lui est, du reste, assez familier. Certains lui en font honneur comme d'une preuve de sa loyauté, qui lui interdit d'en dire plus qu'il n'en pense et de dépasser la ligne où s'arrêtent ses certitudes ; d'autres estiment que ces insinuations obliques, coulées à petit bruit, décèlent plus de prudence équivoque que de véritable fermeté morale.

Que ce fussent les chrétiens qui eussent réellement fomenté l'incendie, certains historiens modernes l'ont admis[2], en exploitant le *correpti qui fatebantur* de Tacite. Mais l'historien n'indique pas le « contenu » de leurs aveux. Ces mots peuvent fort bien signifier que la police arrêta d'abord un certain nombre de suspects, qui ne voulurent pas nier leur qualité de chrétiens. Dès lors,

1. § 38 « *Forte an dolo principis* — nam utrumque auctores prodidere. »
2. Ernest Havet, *Le Christianisme et ses Orig.* IV, 228 ; Carlo Pascal, etc. (bibliog. dans le *Theolog Jahresb.* de 1901 et années subséq.).

une fois l'instruction commencée, on dut provoquer leurs dénonciations par tous les moyens, y compris, sans aucun doute, la torture ; et ainsi, de proche en proche, le nombre des inculpés grossit au point de devenir une « immense multitude ». Si Tacite avait admis que les chrétiens fussent vraiment des incendiaires, et se fussent désignés eux-mêmes comme tels, pourquoi aurait-il tu, au début de son récit, cette constatation vérifiée ? Et pourquoi, à la fin, eût-il nié que les suppliciés aient été sacrifiés à l'intérêt public ? La vindicte sociale n'appelait-elle pas un châtiment sans pitié, à titre de sanction et d'exemple ?

Tacite tient les chrétiens pour une vile multitude, pour un dangereux ramas. Mais, dans sa pensée, c'est au palais impérial qu'il faut chercher le vrai responsable de la catastrophe. Et c'est bien en ce sens que la tradition antique, la païenne et la chrétienne, s'est tout entière prononcée [1].

VI

Nous ne savons pas, je l'ai dit, comment le christianisme avait constitué à Rome ses formations du début, ni quels missionnaires l'y avaient apporté. Il paraît probable que la prédication chrétienne se fit d'abord dans les synagogues juives. Les Juifs étaient, de longue date, fort nombreux à Rome et fort remuants. Cicéron ne se sentait point rassuré pour sa sécurité personnelle, quand, en 59 avant notre ère, il plaidait pour L. Valerius Flaccus, lequel avait brimé les Juifs d'Asie : c'est qu'il connaissait la solidarité de ce peuple, et son art de remuer les assemblées

1. Voy. déjà le tribun Subrius, dans Tacite, *Ann.* XV, 67.

(*quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus* [1]). Les Juifs formaient au Transtévère, c'est-à-dire au delà du Tibre, dans la partie la plus sordide de Rome, des communautés fort denses. Il était normal que leurs coreligionnaires déjà gagnés à la foi du Christ, et venus d'Orient pour propager la bonne parole, les fissent bénéficier en premier lieu de leur message de salut.

Naturellement cette prédication suscita dans les milieux juifs une émotion très vive. Il dut y avoir d'âpres discussions, des rixes, des commencements d'émeutes, comme il s'en était produit plus d'une fois dans les cités d'Orient. La police romaine ne pouvait rester inerte devant ces désordres réitérés. Sans doute dressa-t-elle un rapport qui fut remis aux autorités. Et Suétone — qui écrit dans le premier tiers du second siècle, mais utilise consciencieusement les pièces d'archives auxquelles son poste à la chancellerie impériale, sous Hadrien, lui donnait libre accès — nous apprend qu'entre autres mesures administratives l'empereur Claude « chassa de Rome les Juifs qui se livraient à de continuelles séditions, *à l'instigation de Chrestus.* » (*Claudius Iudaeos impulsore Chresto adsidue tumultuantes Roma expulit* [2].)

De cette expulsion en masse (qui dut n'être faite qu'assez mollement [3]) nous trouvons une confirmation intéressante dans les *Actes des Apôtres*. Les collaborateurs zélés qui hébergèrent saint Paul à Corinthe, Aquilas, un fabricant de tentes, et sa femme Priscille, y étaient arrivés récemment, éliminés de Rome par l'édit de Claude [4].

1. *Pro Flacco*, 66-67.
2. *Claud.* XXV.
3. Voy. Dion-Cassius, LX, 166. La date probable est 41.
4. *Actes*, XVIII, 2.

Sans doute la police romaine, en cette première rencontre, n'avait-elle pas essayé de faire le départ entre Juifs authentiques et Juifs déjà convertis, et avait-elle dû supposer que le Chrestus, dont elle entendait répéter si souvent le nom, était quelque agitateur de même nationalité. Suétone transcrit l'indication, sans se mettre en peine d'en vérifier lui-même le sens exact, n'en ayant ni la curiosité ni les moyens. On doit maintenir contre les doutes de certains [1], que le nom de ce Chrestus, c'est bien celui du Christ, tel que l'articulait la foule [2]. Chrestus était à Rome un nom propre assez courant, c'est entendu [3] : mais qu'il y ait eu simple coïncidence, on peut raisonnablement se refuser à l'admettre [4].

Dans sa notice sur Néron, Suétone est amené à mentionner en quelques mots, parmi les réglementations dont cet empereur avait pris l'initiative, les peines rigoureuses infligées aux chrétiens [5].

On imposa des bornes au luxe ; on réduisit les festins publics à des distributions de vivres ; il fut défendu de vendre dans les cabarets aucune denrée cuite, en dehors des liqueurs et des herbes potagères, alors qu'on y servait auparavant toutes sortes de plats ; *on livra aux supplices les chrétiens, sorte de gens adonnés à une superstition nouvelle et malfaisante* [6] ; on interdit les ébats des conducteurs de quadriges, etc... [7]

1. Par ex., Linck, dans les *Religionsversuche und Vorarb.*, XVI, 1, p. 104, qui use presque exclusivement de l'*argumentum e silentio*.

2. Sur cette prononciation, cf. P. de Labriolle, *Christianus*, dans le *Bulletin du Cange*, tome V.

3. Il apparaît quelquefois dans les textes et souvent dans les inscriptions : voir l'article *Chrestus*, dans le *Thesaurus Ling. lat. Suppl. Nomina propria latina*.

4. La démonstration de Th. Keim, *Rom und das Christentum*, Berlin, 1881, p. 171 et s. garde toute sa force. Voy. aussi Janne, dans *Mél. Bidez*, 1934, p. 531 s.

5. § XVI.

6. Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.

7. Trad. Ailloud, légèrement retouchée.

La façon dont Suétone encadre ce *memento* de la persécution de l'année 64 est significative : un épisode sans intérêt, une équitable sanction, voilà quelles impressions il a gardées du peu qu'il en a su. Les mots qu'il emploie ne sont pas sans portée. Le christianisme est pour lui une « superstition ». Nous avons déjà rencontré le mot chez Pline le Jeune. Il est pris très ordinairement en mauvaise part : déjà Cicéron l'opposait expressément à *religio* : « Non philosophi solam, verum etiam maiores nostri *superstitionem a religione separaverunt.* » « Non seulement les philosophes, mais aussi nos ancêtres ont distingué entre « superstition » et « religion » [1]. — Cette superstition est « nouvelle ». Voilà une tare qui suffisait à la rendre suspecte, et qui, dans la suite, lui sera souvent reprochée [2]. S'il y a un principe dont les Romains aient été pénétrés, c'est assurément celui-ci : toute institution, quelle qu'elle soit, qui se rattache à un passé lointain a droit au respect. La croyance à la supériorité de l'humanité primitive, au double point de vue de la « science » et de la « vertu » n'était pas étrangère à une telle conviction, que professaient les moralistes les plus autorisés [3]. Il faut connaître cet état d'esprit pour comprendre l'insistance avec laquelle les premiers avocats du christianisme se défendront contre le grief de nouveauté, et s'attacheront à démontrer que, soudée au judaïsme, qui l'avait précédée et préparée, la

1. *De Nat. Deorum*, II, 28, 71 ; cf. I, 42, 117. Voir sur ce mot *superstitio*. Martroye, dans *Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1915, p. 280-292 ; 1916, p. 106 et s.

2. Voy. *Théophile*, *Ad. Autol.* II, 30, 32 et s. (προσφατοί καὶ νεωτερικοί) ; *ibid.*, III, 1 ; 4 Saint Justin, *Cohort.* IX ; Minucius Felix, *Oct.* VI, 3 ; Celse, *ap.* Origène, I, 14, etc.

3. Cicéron, *Tusc.* I, 12, 26 ; Sénèque, *De Benef*, I, 10, 1 ; Quintilien, *Inst. Or.*, III, 7, 26 ; Tacite, *Hist.* V, 5, etc.

religion du Christ n'est point nouvelle, qu'elle a derrière soi la majesté des siècles, dont l'ombre auguste doit la protéger[1]. Plus tard, les chronographes chrétiens du IIIe siècle, tels que Jules l'Africain, saint Hippolyte, n'auront d'autre ambition que de reprendre avec une rigueur plus systématique et sur un plan plus vaste cette preuve capitale, que l'érudition un peu tumultuaire des apologistes avait insuffisamment précisée et développée. — Enfin cette superstition est « maléfique » : le mot traîne après soi les vieilles terreurs latines à l'égard des pratiques occultes qui, selon l'opinion commune, pouvaient compromettre le sort des moissons, gâter les santés florissantes, assujettir toute vie humaine aux puissances invisibles déchaînées par certains actes associés à certaines formules. Jusqu'aux derniers temps de l'Empire vivra dans les âmes la peur de cet art terrifiant, de ses incantations, de ses envoûtements, de ses breuvages, de ses philtres[2].

Nulle définition plus compromettante pour la « race d'hommes » dont parle Suétone, que celle qu'il lui jette au passage, sans daigner même en justifier les termes accablants.

VII

Epictète n'a rien écrit. C'est à son disciple Arrien que nous devons le résumé fidèle, et sans prétentions littéraires,

1. Voy. saint Justin, *Ire Apol.* I, 44, 8 ; 54, 5 ; 59, 1 ; Théophile, *Ad Autol.* III, 16-29 ; Tatien, § XXXVI-XLI (trad. Puech, p. 155 ; cf. *ibid*, p. 82 et s.) ; Clément d'Alex., *Strom.* I, 21, 101 ; Tertullien, *Apolog.* XIX « apud nos quoque religionis est instar, fidem de temporibus adserere » ; lire *ibid.* le fragment de Fulda, avec le commentaire de J.-P. Waltzing ; Minucius Felix, *Oct.* VI, 3, etc... Arnobe dira encore, au début du IVe s., *Adv. Nat.* II, 72 : « Religiones eo sunt veriores quo vetustatis auctoritate munitae sunt. »

2. Voy. Maurice, dans la *Revue histor. de Droit français et étranger*, 1927.

de son enseignement. Sa vie s'encadra, semble-t-il, entre 60 environ et 140. Né à Hiérapolis, il vint de bonne heure à Rome, où il fut esclave d'Epaphrodite, le riche affranchi de Néron, celui-là même qui aida le prince à se tuer. Affranchi à son tour par son maître, Epictète resta à Rome jusqu'en 89. Quand Domitien eut chassé de la ville les philosophes, il se retira à Nicopolis, en Epire, et y enseigna jusqu'à sa mort.

Faire « des hommes affranchis de toute entrave, de toute contrainte, libres, tranquilles, heureux, qui tournent leurs regards vers Dieu dans les petites comme dans les grandes choses [1] » ; assurer ainsi la totale indépendance, l'entière autonomie de la conscience, non pas pour déchaîner les instincts, mais pour enseigner, au contraire, le grand art de « supporter » ce qui vient du dehors, et de « s'abstenir » de la poursuite des biens extérieurs : tel fut le fond même de la doctrine d'Epictète. Aucun moraliste n'a peut-être mis une insistance plus obstinée à prêcher le détachement absolu.

Mais voici qui donne à cette doctrine, de couleur stoïcienne, sa nuance originale. Epictète est une âme profondément religieuse ; il devient lyrique dès qu'il parle de Dieu. Se conformer à la volonté de Dieu, accepter ses « commandements » (προστάγματα) ; sentir dans son âme la constante présence divine ; ne rien faire qui puisse souiller l'habitacle humain où Dieu réside ; célébrer ses louanges, le remercier de ce qu'il a fait pour nous, c'est à quoi Epictète convie sans cesse ceux qui veulent apprendre de lui le secret du vrai bonheur.

1. *Entretiens*, II, 19, 29.

Que puis-je faire, moi, vieux et malade, si ce n'est de chanter Dieu ? Si j'étais rossignol, je ferais le métier d'un rossignol ; si j'étais cygne, celui d'un cygne. Je suis un être raisonnable : il me faut chanter Dieu [1].

Certes, à approfondir la pensée d'Epictète, on éprouve quelque difficulté à concilier certaines de ses vues. Ce dévot, qui s'adresse à Dieu avec un accent si émouvant, distingue à peine son Dieu de la nature elle-même, et il a bien l'air parfois de l'identifier avec le monde matériel [2]. Il ne croit pas à la survie de l'âme ; il n'a aucun souci des rémunérations d'outre-tombe, et il admet qu'après la mort les éléments instables dont nous sommes formés se dissocieront purement et simplement [3]. On a peine à repérer les sources profondes d'une si chaude piété. A moins que, comme l'a discrètement insinué le P. Lagrange, il n'ait subi, sans doute à son insu, la contagion du monothéisme chrétien et de la foi intense des premiers propagateurs de la foi nouvelle [4].

Epictète connaissait le christianisme, et avait dû avoir, soit à Rome, soit à Nicopolis [5], plus d'une occasion d'en entendre parler ou de l'observer lui-même. Un passage des *Entretiens* est significatif, à ce point de vue [6]. Epictète y

1. *Entr.* I, 16, 15.
2. *Entr.* I, 14, 10.
3. *Ibid.* III, 13, 13 et s.
4. Voir la *Revue Biblique*, 1912, p. 204 et s. Qu'Epictète ait lu de ses yeux les écrits du Nouveau Testament, la chose est très douteuse : cf. Bonhoeffer, *Epiktet und das neue Testament*, Giessen, 1911 (*Religionsgesch. Vers. und Vorarb.*, X).
5. Un groupe chrétien est signalé à Nicopolis, — peut-être dès le 1er siècle (Harnack, *Mission...*, 3e éd., p. 90 ; 241).
6. Je laisse tomber le passage des *Entr.* II, 19, 20 : « Ce n'est que quand un homme prend *l'esprit du baptisé et du sectaire* qu'il est réellement juif et qu'on lui en donne le nom. » Il est possible qu'Epictète confonde juifs et chrétiens et vise réellement ceux-ci ; mais cela n'est pas sûr : car il y avait un baptême juif. Voy. Batiffol, *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, p. 14 et s.

explique la magnifique sécurité d'une conscience vraiment libre, en présence des menaces d'un tyran :

... Si nous avions à l'endroit de notre fortune, de nos enfants, de notre femme, les sentiments de cet homme [il s'agit d'un homme affrontant un tyran, sans tenir absolument ni à vivre, ni à mourir] à l'endroit de son corps ; ou si simplement, par égarement et par désespoir, nous nous trouvions dans une disposition d'esprit telle qu'il nous fût indifférent de les conserver ou de ne pas les conserver ; si, à l'exemple des enfants qui, en jouant avec les coquilles, ne se préoccupent que du jeu et ne s'inquiètent guère des coquilles, nous étions aussi indifférents aux objets eux-mêmes, sans autre pensée que de jouer avec, et de nous en servir, — qu'aurions-nous encore à craindre d'un tyran ? Qu'aurions-nous à redouter de ses gardes et de leurs épées ? Et quand la folie chez un homme ordinaire, *quand l'habitude chez les Galiléens* (καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι), suffisent à donner cette disposition d'esprit, le raisonnement et la démonstration ne pourraient apprendre à personne que c'est Dieu qui a tout fait dans le monde, et que dans son ensemble il l'a fait indépendant et sans autre fin que lui-même, tandis que les parties n'en existent que pour les besoins du tout ? Les autres êtres sont hors d'état de comprendre cette grande administration ; mais l'animal raisonnable a les moyens de démêler à la fois qu'il est une partie du tout, et telle partie ; et qu'il est convenable que les parties subissent la loi de l'ensemble [1].

Epictète avait donc été témoin de la résistance héroïque opposée par les martyrs chrétiens aux sollicitations et aux menaces de leurs juges. Lui qui s'écriait : « Montrez-moi un stoïcien, si vous en avez un ! Où et comment le feriez-vous ? Vous me montrerez, il est vrai, des milliers d'individus parlant le langage du stoïcisme... Où est donc le stoïcien ?... Montrez-moi un homme qui soit à la fois malade et heureux, *mourant et heureux*, exilé et heureux, flétri et heureux... [2] », n'aurait-il pas dû se féliciter qu'un tel spectacle, « refusé à sa vieillesse », lui tombât enfin sous

1 *Entret.* IV, 7, 6 : trad. Courdaveaux, Paris, 1908, p. 312 (retouchée).
2. *Entr.* II, 19, 22-27.

les yeux ? Le martyre, joyeusement accepté, n'était-il pas la preuve souveraine de cette liberté intérieure dont le philosophe avait constamment vanté le privilège et la sécurité ? Or, il semble que, cette sympathie postulée par la logique même de son système, il n'en ait finalement accordé aux « Galiléens » [1] qu'une bien faible dose. On s'étonne qu'un critique aussi averti que W. von Christ [2] ait pu soupçonner une admiration secrète sous le dédaigneux *memento* qu'il leur consacre. Renan remarque avec une justesse bien plus sûre qu'« Epictète considère l'héroïsme des Galiléens comme l'effet d'un fanatisme endurci » [3]. Pour le philosophe, la bravoure dont les « Galiléens » font preuve — et qu'il ne conteste pas — procède d'une sorte d'instinct aveugle ou d'entraînement machinal. La raison, la volonté réfléchie, la claire intelligence des grandes lois de l'univers n'en sont point les motifs déterminants. Qu'est-ce que l'*éthos* sans le *logos* ? Epictète n'attache aucun prix à un sacrifice irrationnel, dicté par une foi obtuse, ou par la contagion de l'exemple.

On est tenté parfois de croire que le stoïcisme et le christianisme, préconisant l'un et l'autre le détachement des biens extérieurs, la culture de l'âme individuelle, la réhabilitation des vraies supériorités morales, s'apparentaient l'un à l'autre jusqu'à une sorte de fusion. Mais non ! cette illusion ne tarde pas à se dissiper. Leur armature doctrinale était trop différente, et aussi le « climat » où

1. S'il emploie le mot « Galiléen », c'est sans doute qu'il emprunte aux Juifs cette désignation : voir Bonhoeffer, *Epiktet und das neue Testament*, p. 42 et 72. Ce terme sera repris plus tard par l'empereur Julien dans une intention dénigrante. Voy p. 393.

2 *Griech. Literaturgesch.*, 5e éd., t. II, 1, p. 275.

3. *Marc-Aurèle*, p. 56.

chacun d'eux vivait et respirait. Le plus accompli et le plus honnête des Stoïciens, Marc-Aurèle, rencontrera, quelques dizaines d'années plus tard, le même accent de mépris pour parler de l'intrépidité chrétienne, où il ne verra qu'entêtement et parti-pris effronté[1].

VIII

Parmi les textes douteux, dont il est aussi difficile de faire abstraction que de faire état, il faut citer la lettre qu'un des auteurs de l'*Histoire-Auguste*, Vopiscus, donne comme adressée par l'empereur Hadrien à son beau-frère, L. Julius Ursus Servianus.

Grand voyageur, Hadrien entreprit en septembre 128 un long périple à travers l'Orient. Il passa l'hiver à Athènes ; puis il visita l'Asie Mineure, la Syrie, arriva en Égypte au début de 130 et séjourna deux mois à Alexandrie. Il est possible qu'il ait eu, durant ces années d'Orient, un commerce de lettres avec Servianus. Voici en quels termes il aurait parlé de l'Égypte et des Alexandrins d'après le document que Vopiscus prétend avoir extrait des écrits de Phlégon, secrétaire de l'Empereur[2].

Cette Égypte que tu me vantais, mon cher Servianus, je l'ai trouvée légère, suspendue à un fil, voltigeant à chaque souffle de la mode. *Là, ceux qui adorent Sérapis sont en même temps chrétiens, et ceux qui se disent évêques du Christ sont dévots à Sérapis.* Pas un président de synagogue juive, pas un Samaritain, *pas un prêtre chrétien* qui ne cumule ses fonctions avec celles d'astrologue, de devin, de charlatan. Le patriarche lui-même, quand il vient en Égypte, est forcé

1. Ici p. 76.
2. *Vita Saturnini*, 8, 1

par les uns à adorer Sérapis, par les autres *à adorer le Christ*. Engeance séditieuse, vaine, impertinente ! Ville opulente, riche, productrice, où personne ne vit oisif ! Les uns soufflent le verre, les autres fabriquent du papier, d'autres sont teinturiers. Tous professent quelque métier et l'exercent. Les goutteux trouvent de quoi faire, les myopes ont à s'employer ; les aveugles ne sont pas sans occupation ; les manchots mêmes ne restent point oisifs. Leur dieu unique, c'est l'argent. Voilà la divinité que *chrétiens*, juifs, gens de toute sorte adorent... [1]

Cette lettre est-elle authentique?

E. Renan jugeait « inconcevable » qu'on pût élever des doutes sur un pareil morceau « d'un style si fin, qui porte si bien le cachet de son auteur, et que personne n'avait intérêt à fabriquer ».

En fait, les études approfondies dont l'*Histoire-Auguste* a été l'objet, depuis H. Peter et Ch. Lécrivain, commandent la plus grande prudence à l'égard des « documents » qui y sont cités. A passer au crible les expressions dont usa Hadrien, il en est une qui, vers la fin de la lettre, éveille une défiance justifiée.

Hadrien écrit : « ... A peine étais-je parti qu'ils se sont mis à jaser sur *mon fils Verus* et à dire sur Antinoüs ce que tu sais, je crois. » Cette formule, « mon fils » Verus, implique que Hadrien avait déjà adopté (ce qu'il fit dans la seconde moitié de l'année 136) L. Ceionius Commodus [2], lequel devait mourir peu après. Or Servianus, alors très âgé [3], avait encore des prétentions à l'Empire [4], et dut manifester à ce sujet quelque mécontentement [5]. Hadrien,

1. Trad. Renan, *l'Egl. chrét.*, p. 189. Texte dans l'éd. Holl, t. II, p. 227.
2. Ce personnage est appelé L. Aurelius Verus ou Verus dans l'*Histoire-Auguste* : les monnaies et les inscriptions ne le nomment jamais ainsi (P. W., art. *Ceionius*, col. 1830).
3. Spartien, *Vita Hadriani*, 22 le traite de *senex nonagenarius*.
4. *Affectator imperii*, dit Spartien.
5. Dion, LXIX, 17, 1 = Zonaras, IX, 24.

fort cruel en ses dernières années, le fit mettre à mort, ou l'obligea à se tuer. Selon Dion-Cassius, ce châtiment rigoureux aurait immédiatement suivi l'adoption. — Il faut donc supposer que la lettre aurait été écrite dans le très court délai entre l'adoption de L. Ceionius Commodus et l'exécution du vieux Servianus, — et près de six ans après la visite d'Hadrien en Égypte (alors qu'elle a si bien l'air de refléter des impressions toutes fraîches encore). Que de difficultés !

On comprend le peu de crédit que cette lettre, évidemment forgée, trouve auprès des historiens modernes[1].

Convenons que, même authentique, elle n'aurait pas grande portée. Harnack n'a point tort de la qualifier de *höchst oberflächliche*[2], c'est-à-dire de superficielle au plus haut point. Il est aussi difficile de se représenter un évêque chrétien du second siècle faisant ses dévotions à Sérapis qu'un patriarche juif adorant le Christ. Quand des superstitions païennes se sont insinuées dans le culte chrétien, ce n'a jamais été par dessein délibéré et « syncrétisme » voulu. Hadrien avait cette forme de dilettantisme qui s'amuse des multiples aspects et des contrastes qu'offre la vie, sans pousser au delà du chatoiement des apparences. Si ces lignes étaient de lui, c'est qu'il aurait pris prétexte de quelques anecdotes plus ou moins consistantes pour s'égayer aux dépens des Égyptiens, — des Alexandrins, surtout — et pour railler leurs dévotions interchangeables. Mais à quoi bon épiloguer sur un document aussi peu sûr?

1. Mommsen, *Röm. Geschichte*, V, 576, 1 ; 585, 2 ; A. Hausrath, *Neutest. Zeitgesch.* III (Heidelberg, 1874), p. 505 ; W. Weber, *Unters. zur Geschichte des Kaisers Hadrian*, Leipzig, 1907, p. 88 et s.

2. *Altchr. Liter*, I, 867.

IX

Au nom de l'empereur Hadrien, il faut lier celui de son affranchi, Phlégon de Tralles.

Ce Phlégon avait composé une sorte de *Chronologie* historique qui s'étendait de la première à la deux cent vingt-neuvième Olympiade, et qui ne comprenait pas moins de seize livres. De ce vaste travail, il avait donné aussi deux abrégés. Il s'attachait avec une prédilection spéciale et une toute candide crédulité à noter les faits remarquables, les cas exceptionnels, les « paradoxa ». Le peu que nous connaissons de son œuvre, c'est aux Byzantins, au Syncelle, à Stéphane de Byzance, à Photius que nous le devons [1].

Origène, qui lisait Phlégon, raconte que, dans le XIIIe ou le XIVe livre de sa *Chronique*, Phlégon reconnaissait que le Christ avait eu le privilège de lire dans l'avenir et constatait que certaines de ses prophéties s'étaient réalisées. Origène ne cite pas textuellement le morceau de Phlégon. On peut supposer qu'il y était question de la ruine de Jérusalem. Origène remarque que, sur divers points, Phlégon avait fait confusion entre le Christ et saint Pierre, mettant au compte de l'un ce qui devait être dit de l'autre [2]. Où Phlégon avait-il puisé ces indications, en partie erronées, nous ne savons. Mais il est intéressant de savoir qu'il avait cru devoir les consigner dans son grand travail historique.

1. Fragments dans Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, zweiter Theil, *Zeitgeschichte* (1929), n° 257, p. 1165.
2. *Contra Celsum*, II, 14 (Koetschau, *Origenes*, I, p. 144, l. 1 et s.).

Un siècle plus tard, le nom de Phlégon de Tralles sera souvent jeté dans les discussions entre païens et chrétiens. C'est, qu'au dire du même Origène, Phlégon apportait une précieuse confirmation aux passages des Évangiles synoptiques où est évoquée l'éclipse de soleil et le tremblement de terre dont la mort de Jésus sur la croix aurait été la cause directe. Dès avant la fin du IIe siècle, ce témoignage sera contesté; et il le sera plus fortement encore au IIIe siècle. C'est donc à cette époque que nous examinerons les arguments allégués de part et d'autre [1].

1. P. 204 et s.

CHAPITRE II

LES PREMIÈRES INQUIÉTUDES

I. Défiances grandissantes à l'égard du christianisme. — II. Les colloques de saint Justin avec le philosophe Crescens. — III. Apulée a-t-il connu et visé la foi nouvelle ? — IV. L'attitude de Marc-Aurèle. — V. Le rhéteur Ælius Aristide. Cynisme et christianisme. — VI. L'offensive de Fronton. — VII. Le diagnostic du médecin Galien. — VIII. Les ironies de Lucien de Samosate.

I

Le christianisme naissant n'a vraiment intéressé aucun lettré païen pendant la longue période qui fut celle de sa première diffusion dans les masses : tel est le fait. Des écrivains épris de notations concrètes, d'excellents observateurs de la vie populaire, tels que Martial ou Juvénal, n'en parlent jamais. Même chez les auteurs qui viennent d'être cités, il ne joue qu'un rôle épisodique ; ils l'aperçoivent de très haut, ne se soucient nullement de l'étudier de plus près, et se satisfont de quelques mentions rapides.

Cette indifférence semble avoir duré jusque par delà la moitié du second siècle. Dès ce moment, les témoignages d'inquiétude, les réactions haineuses se multiplient. Un

païen de large culture, Celse, comprend enfin qu'en dépit des tumultes populaires, des rigueurs de police, et des persécutions d'État, la doctrine nouvelle fait des progrès terrifiants, auxquels une discussion approfondie de ses titres peut seule couper court.

Ce revirement, sensible dès les environs de l'année 160, s'explique par des raisons fort simples.

Le christianisme manifeste au second siècle, dans les diverses parties de l'Empire, une vitalité extraordinaire. Son activité missionnaire s'exerce en tous les domaines, aussi bien dans le recrutement à petit bruit dont Celse raillera avec dépit les fécondes méthodes[1], que dans l'ordre intellectuel. Il se heurte à des obstacles redoutables. Les fidèles sont au ban de l'opinion. L'hostilité officielle rencontre un écho certain dans le gros des populations. De dire pourquoi, la chose est malaisée. Il faudrait pouvoir dépister la tactique des meneurs, par exemple l'action souterraine des Juifs qui, à en croire les doléances chrétiennes, surexcitaient habilement les fanatismes. L'ardente solidarité des fidèles, cette coalition spirituelle resserrée par un idéal où toutes les « valeurs » communément admises se trouvaient renversées, ce séparatisme dans les mœurs et les goûts, toutes ces nouveautés autorisaient mille rumeurs scandaleuses dont se régalait la canaille des grandes cités.

Malgré tout, la foi au Christ s'étendait de proche en proche. Elle gagnait non pas seulement des prosélytes de petite extraction, mais des esprits formés aux meilleures disciplines de ce temps. Etait-il possible d'éclaircir, de

1. Voy. p. 125.

purifier une atmosphère à ce point épaissie et chargée ? Quelques-uns le crurent. Dès l'année 125 jusqu'à la fin du règne de Marc-Aurèle (180) une douzaine au moins d'*Apologies* — c'est-à-dire de plaidoiries, de mémoires justificatifs — furent lancées, avec le dessein avoué d'agir sur l'opinion. C'étaient le plus souvent des suppliques présentées à l'empereur, ou aux empereurs ; quelquefois aussi des manifestes adressés au grand public, tout au moins aux gens pondérés, supposés capables d'écouter des raisons et même de s'y ranger après les avoir comprises.

En somme, le christianisme, au cours du second siècle, émerge au grand jour et s'impose à l'attention générale.

A l'intérieur même des Eglises, la nécessité, toujours mieux sentie, d'interpréter le *fait* chrétien suscitait d'ardentes controverses, et toute une floraison d'écrits. Le « gnosticisme » obligeait la pensée catholique à se faire raisonneuse, à se définir intellectuellement, métaphysiquement ; à créer une théologie, une exégèse. Il ne peut être question ici de classer les diverses écoles gnostiques — c'est d'*écoles* qu'il faut parler, plutôt que d'églises, sauf pour le marcionisme — orientées les unes vers le judaïsme, les autres vers l'hellénisme pur, d'autres encore sensiblement plus proches du christianisme proprement dit, auquel elles veulent rester liées, tout en volatilisant certaines données traditionnelles.

Notons l'utile secours que les « païens » désireux de repérer les points vulnérables de la foi purent tirer de ces discussions, pour autant qu'ils les connurent. Celse, nous le verrons, paraît s'en être informé. Et il est probable que, par des voies détournées, plus d'une arme forgée par tel

protagoniste du gnosticisme passa ensuite aux mains des polémistes du dehors.

On sait, par exemple, l'antipathie de certains gnostiques à l'égard de l'Ancien Testament. Pour en disqualifier l'autorité, ils n'hésitaient pas à attaquer au nom de la vraisemblance et de la raison tel épisode biblique, comme le récit de la création dans la *Genèse*[1], ou celui de l'arche de Noé[2]. Ils ne voulaient voir là que des mythes inutilisables pour l'établissement d'une théologie sérieuse. Leurs objections ne seront perdues, ni pour Celse, ni pour Porphyre, ni pour Julien « l'apostat ».

D'autres s'en prenaient à la personne même du Christ, exténuant le Christ historique en un Jésus-fantôme, lequel ni n'avait souffert ni n'était ressuscité[3]. D'autres contestaient expressément sa divinité[4], quittes à reconnaître chez lui un degré éminent de pureté et de justice. Les Carpocratiens ne mettaient-ils pas Jésus sur le même plan que les héros de la pensée antique, — un Pythagore, un Platon, un Aristote, consciences sublimes comme la sienne? N'associaient-ils pas son image, couronnée de fleurs, à celles de ces philosophes, exactement comme devait le faire au siècle suivant, dans son oratoire, l'empereur païen Alexandre-Sévère?[5]

1. Saint Ambroise affirme qu'Apelle fut l'*auctor* des difficultés soulevées à ce sujet (*De Paradiso*, V, 28 : *Corp. Script. eccl. lat.*, t. XXXII, p. 284 ; cf. VI, 30).

2. Origène, *In Gen. hom.*, II, 2 (*Patrol. gr.*, 12, 164). Apelle concluait : « Toute cette histoire n'est qu'une fiction mensongère (ψευδὴς ἄρα ὁ μῦθος). » — Marcion avait relevé avec grand soin les contradictions entre l'Ancien et le Nouveau Testament (Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 23 ; V, 9, etc.).

3. Satornil ; Basilide ; les Archontiques ; les Nicolaïtes ; Valentin ; Ptolémée ; Marcion lui-même.

4. Les Ebionites (ou certains d'entre eux) ; Cérinthe ; Carpocrate.

5. Voy. p. 189.

II

A partir de 160 environ, la question chrétienne se pose donc devant tout esprit réfléchi, pour peu qu'il juge impolitique d'ignorer les réalités de l'heure, ou qu'il ne s'en laisse pas détourner par les jeux abstraits de la rhétorique à la mode.

Dès cette époque, la propagande chrétienne se heurte à la contre-action de la philosophie.

On a souvent remarqué le rôle important que jouaient les philosophes dans la société de cette époque. Ils avaient perdu l'ambition de déchiffrer les grands problèmes, et se détournaient révérencieusement de la métaphysique : « Une intelligence figée en images qui s'imposent et *tout l'essor intellectuel arrêté,* voilà, remarque E. Bréhier[1], un trait général de cette période. Il s'ensuit que, à certains égards, la philosophie ne fournit plus que des thèmes, et des thèmes si usés que l'on ne peut les renouveler que par la virtuosité de la forme. » Mais là où la pensée païenne retrouvait son prestige et son efficacité, c'est dans l'ordre de la culture morale, dans le domaine de la perfection intérieure. Dès l'époque de Néron, en face des turpitudes impériales et de l'incertitude angoissante qui pesait sur tant de vies, une vague de découragement, de pessimisme avait submergé les âmes. Dans ce désarroi intime, beaucoup s'étaient bien trouvés d'avoir demandé à la philosophie, surtout au stoïcisme, un peu de lumière et de

1. *Hist. de la Philos.*, I, p. 417.

réconfort. Sénèque et Tacite sont pleins d'exemples où se montrent son action bienfaisante et l'indéniable efficacité de ses directions. D'avoir su ainsi parler aux consciences, et d'avoir apporté aux « maladies » de l'âme (cette expression est toute stoïcienne) une thérapeutique appropriée, ç'avait été un service que nul homme de quelque culture ne pouvait oublier. Du jour où des princes qui se piquaient de sagesse eurent pris la place déshonorée par un Néron ou un Domitien, la philosophie, sûre désormais des complaisances du pouvoir, et qui bénéficiait parfois de ses plus tangibles faveurs, élargit davantage son action [1]. Elle ne voulut plus s'enfermer dans des cénacles clos ; et, renouant une tradition séculaire, elle alla jetant à tous, sur les carrefours et dans les basiliques, les préceptes naguère réservés à une élite [2]. Le type du « professionnel » de la philosophie, reconnaissable à sa barbe et à son manteau, se multiplie au second siècle, et se désigne par cette « enseigne » au respect de la foule et à l'ironie de sceptiques tels que Lucien de Samosate, lequel ne consentira jamais à le prendre au sérieux.

Il est aisé d'apercevoir les points de friction où christianisme et philosophie devaient s'aheurter. Peu capables d'enrichir l'héritage reçu des penseurs de jadis, les philosophes se flattaient d'en être du moins les dépositaires et les défenseurs, à l'encontre des conceptions introduites par la foi nouvelle. — Ils pouvaient opposer à la « charité » chrétienne la « philanthropie » dont ils enseignaient les prin-

1. « Le crédit des philosophes, remarque E. Renan (*Les Evang.*, p. 383) va toujours grandissant jusqu'à Marc-Aurèle, sous lequel ils règnent. »

2. Épictète a lui-même raconté certaines de ses déconvenues dans ses essais de propagande orale (*Entretiens*, II, 12, 17-25).

cipes et qui inspirait alors plus d'une heureuse réforme sociale[1] : ce n'est pas à tort que Renan prononce à ce propos les mots de « forte concurrence »[2]. — Conseillers des familles, ils rencontraient dans les maisons où ils étaient hébergés ou reçus le prosélytisme infatigable des convertis. — Jusque dans la rue, quand ils portaient aux masses la bonne parole, ils se voyaient exposés à la contradiction d'un auditeur chrétien, ou se laissaient entraîner à la susciter eux-mêmes pour détruire l'effet d'exhortations dont le ton de certitude les avait irrités.

Les *Homélies Clémentines* qui, dans leur état actuel, remontent au IVe siècle, mais utilisent des éléments beaucoup plus anciens, nous offrent une scène qui paraît prise sur le vif[3]. Un citoyen romain, nommé Clément, ayant entendu à Rome prêcher l'Évangile, se décide à partir pour la Judée. Des vents contraires poussent vers Alexandrie le navire où il a pris place. Il y est mis en rapport avec Barnabé, le disciple de saint Paul, alors de séjour dans cette ville. Barnabé expose publiquement, en un langage fort simple, les vérités chrétiennes et il rencontre dans la foule l'accueil le plus sympathique. — Surviennent des philosophes qui « ne voulant s'inspirer que de leur science profane » se moquent de lui, et cherchent à le déconcerter, à grand renfort de syllogismes. Barnabé se refuse à entrer dans leurs subtilités ; il continue son discours, exhibe des témoins qui confirment ses dires. Conquis par tant de bonne foi, Clément prend à son tour la parole et secoue véhémentement les philosophes, pro-

1. Cf. P. de Labriolle, *Pour l'histoire du mot « Humanité »* dans les *Humanités*, nos de juin et de juillet 1932.
2. Les *Evangiles*, p. 411.
3. *Hom. Clém.*, I, 10.

voquant ainsi dans la foule des manifestations en sens divers.

Ces interventions, destinées à contrecarrer la propagande adverse, devaient être fréquentes, aussi bien du côté païen que du côté chrétien. On ne s'expliquerait guère le ton rogue et méprisant des polémistes chrétiens à l'égard des philosophes de leur temps, les accusations graves qu'ils portent contre leurs inconséquences doctrinales et l'immoralité de leur vie, si leur mauvaise humeur n'avait été constamment avivée, ulcérée, par l'acharnement de ceux-ci à les rétorquer. — « Pourquoi, demande l'apologiste Tatien, pourquoi détestez-vous comme les derniers des scélérats ceux qui suivent la parole de Dieu ?... *Pourquoi m'accuser quand je publie mes doctrines, et vous empresser de ruiner tout ce que je dis*[1] ? »

Ce qui serait intéressant, ce serait de connaître les points autour desquels roulaient le plus souvent ces controverses orales. Nos renseignements à ce sujet sont malheureusement peu abondants. Nul doute que la doctrine de la résurrection n'ait largement défrayé ces polémiques. Celse reprochera aux chrétiens leur attitude dans de semblables débats : après qu'on les a pressés de toutes parts et confondus, ils reviennent aux mêmes affirmations, comme si elles n'étaient pas déjà réfutées, et en renouent sereinement la trame brisée [2]. Saint Justin cite un autre grief des intellectuels païens : « Les prétendus philosophes objectent que ce ne sont que des mots et des épouvantails, ce que nous disons du châtiment des méchants dans le feu éternel, et *que nous voulons amener les hommes à la vertu par la*

1. *Discours aux Grecs*, § 25 et 26 (trad. A. Puech, p. 141).
2. Celse, *ap.* Origène, *C. Celse*, VIII, 33, 1.

crainte, et non par l'amour du beau[1]. » Nul doute que l'arsenal païen ne fût déjà amplement muni d'arguments batailleurs. Au surplus, saint Justin lui-même va nous montrer dans quelles conditions ils étaient parfois mis en action.

Justin faisait à Rome figure de chef d'école. Il avait autour de lui un certain nombre de disciples — dont plusieurs devaient être les compagnons de son martyre. Dans sa seconde *Apologie*[2], il raconte ses démêlés avec le philosophe « cynique » Crescens, qu'il traite fort durement. Crescens, à en croire Justin, prêtait l'autorité de sa profession aux pires préjugés populaires. Sans avoir rien approfondi de la doctrine qu'il attaquait, il s'en allait répétant que les chrétiens n'étaient que des « athées » et des « impies ». Justin avait pu engager avec lui certains débats contradictoires : il avait gardé l'impression d'un infatué, qui ne s'était même pas mis en peine d'étudier la foi qu'il essayait de rétorquer. Avait-il seulement lu l'*Évangile*? Justin n'exclut pas absolument cette hypothèse, mais il estime, qu'ou bien Crescens n'a rien compris à la beauté morale des « enseignements du Christ », ou que, s'il l'a entrevue, c'est par lâcheté qu'il continue à se mettre à l'unisson de la foule ignorante. Un caractère de cette trempe ne mérite pas le nom de « philosophe » : Justin y substitue, par une sorte de calembour, celui de « philopsophe » (φιλόψοφος, ami du bruit).

Nul doute que ces colloques entre Crescens et Justin n'aient eu lieu en public, et avec un certain apparat. Ils avaient dû être recueillis par des sténographes, car Justin

1. *Apol.* II, IX, 1 « διὰ φόβον, ἀλλ' οὐ διὰ τὸ καλόν ».
2. *II Apol.*, III et XI.

admet que le pouvoir impérial a pu en prendre connaissance. Il s'avoue tout disposé, au surplus, à affronter de nouveau son ennemi devant l'empereur lui-même, tant il est sûr de le dominer.

Tatien, si différent de Justin par l'âpreté de son caractère et la violence de ses partis pris, avait été son élève. Dans son *Discours aux Grecs*, il fait à Crescens une allusion dépourvue d'indulgence, qui offre une ou deux données intéressantes. On y voit que Crescens recevait (à titre de professeur?) une pension de l'empereur ; on y voit aussi qu'il s'était employé à triompher de Justin par certaines intrigues assez perfides, où la dialectique ne jouait plus aucun rôle. Voici ce passage [1] :

... Vos philosophes sont si loin de se soumettre à cette discipline [d'abstinence] qu'il en est qui reçoivent de l'empereur six cents pièces d'or par an, sans utilité, pour ne pas même laisser pousser leur barbe gratuitement. Crescens, par exemple, qui avait fait son nid dans la grande ville, surpassait tous les autres par sa pédérastie et était très adonné à l'avarice. Lui donc, qui conseillait le mépris de la mort, il craignait tellement la mort lui-même qu'il fit son possible pour nous y précipiter, Justin et moi, comme si elle était un mal, parce que Justin qui prêchait la vérité savait convaincre les philosophes de mauvaise foi et de tromperie.

Saint Justin, au moment où il écrivait sa « seconde » *Apologie* sentait déjà poindre une grave menace pour sa vie, du côté de Crescens [2]. Celui-ci prit-il réellement sur Justin cette revanche abominable? Les *Actes* du martyre de Justin ne font pas mention de lui. Le procès-verbal de l'interrogatoire est d'une authenticité non douteuse, mais le préambule et la phrase finale qui l'encadrent ont été

1. *Discours aux Grecs*, § 19 (trad. Puech, p. 132).
2. II, III, 1.

ajoutés plus tard et n'offrent pas les mêmes garanties [1]. Il n'est donc pas surprenant que le nom de Crescens, si ce fut lui qui déclencha entre 163 et 167 les rigueurs de Junius Rusticus, le préfet de la Ville, n'y soit pas indiqué. La phrase de Tatien est d'un tour pour nous assez énigmatique. Notons toutefois qu'Eusèbe de Césarée [2] et saint Jérôme [3] y ont lu une affirmation de la responsabilité de Crescens.

Minucius Felix, qui selon les vraisemblances (encore contestées) écrivait dans les premières années du IIIe siècle, remarque dans son *Octavius* que les philosophes rougissent ou ont peur d'entrer en conversation publique avec les intellectuels chrétiens : *audire nos publice aut erubescetis aut timetis* [4]. Il est possible que le médiocre succès de certaines conférences les ait incités à une prudente réserve. Mais cet état d'esprit paraît assez différent de celui qui était communément le leur au cours du second siècle, quand, payant de leur personne, ils jetaient leur éloquence et leur autorité dans ces ardentes discussions.

III

S'il est un écrivain du second siècle dont on aurait attendu quelques vues personnelles sur la secte chrétienne, c'est assurément Apulée. Son dilettantisme de sophiste à l'esprit agile et à la parole experte l'avait promené à travers

1. Voy. Delehaye, *Les Passions des Martyrs*, Bruxelles, 1921, p. 120. — Le texte est dans Knopf-Krüger, *Ausgew. Märtyrerakten*, Tüb., 1929, p. 15 et s.
2. *Hist. Eccl.*, IV, 16.
3. *De Viris ill.*, 23.
4. *Oct.*, 31, 6.

le monde oriental et s'était incliné vers toutes les formes de la vie religieuse : « J'ai été initié en Grèce, déclare-t-il, à un grand nombre de cultes..., cultes de tous ordres, rites nombreux, cérémonies variées que, par amour de la vérité et par piété envers les dieux, j'ai voulu connaître [1]. » D'autre part, dans les *Métamorphoses*, où il s'identifie plus ou moins à son héros Lucius, changé en âne par suite d'une fâcheuse erreur, il note chez celui-ci la « curiosité » comme le trait le plus marquant de son esprit. Épuisé par de durs travaux, Lucius, sous son indigne enveloppe, conserve cette *familiaris curiositas* [2], et assène autour de lui ses regards d'observateur, non sans un plaisir qui le dédommage un peu de ses épreuves [3].

Il paraît surprenant qu'au cours de ses voyages, Apulée n'ait jamais été en situation de fixer son attention sur quelque groupement chrétien ; et qu'avec son besoin de se rendre compte, il n'ait pas essayé de percer le mystère dont s'enveloppaient encore les fidèles du Christ ? En fait il ne les nomme nulle part. Mais on a supposé qu'il songeait à eux dans deux passages, qui figurent l'un dans son *Apologie*, l'autre dans les *Métamorphoses*, et où l'on croit entendre l'écho des calomnies dont les chrétiens étaient couramment les victimes.

Le premier texte vise un certain Æmilianus, son beau-frère, qui ne pardonnait pas à Apulée de l'avoir frustré d'un héritage considérable en épousant sa sœur, et avait monté contre lui une histoire de magie, — fort dangereuse à cette époque.

1. *Apol.* 55 (trad. Vallette).
2. *Mét.* IX, 12 (Helm, p. 211, l. 29). Comp. IX, 30 (Helm, p. 225, l. 41).
3. *Ibid.* (p. 212, l. 1).

Je sais bien qu'il y a des gens, Æmilianus en tête, pour trouver très spirituel de railler les choses divines. Car si j'en crois ceux des habitants d'Œa qui le connaissent il n'a jamais, à l'âge où le voici, ni prié aucun dieu, ni fréquenté aucun temple ; et quand il passe devant un édifice religieux, il croirait pécher s'il portait sa main à ses lèvres en signe d'adoration. Même aux divinités champêtres, qui lui donnent la nourriture et le vêtement, il n'offre jamais les prémices de ses moissons, de ses vignes ou de ses troupeaux ; il n'y a sur ses terres aucun sanctuaire, aucun emplacement ou bois consacré. Et qu'ai-je à parler de bosquets et de chapelles ? Ceux qui ont été chez lui affirment n'avoir jamais vu sur son domaine, fût-ce une pierre ointe d'huile ou un rameau orné d'une guirlande. Aussi lui a-t-on donné deux sobriquets : celui de Charon, pour la laideur infernale de son visage et de son âme, et un autre, qu'il préfère, et que lui vaut son mépris des dieux, le surnom de Mézence [1].

Que l'accusation d'impiété ait été souvent portée contre les chrétiens, surtout à partir du milieu du second siècle, le fait est certain, et Harnack l'a mis en pleine lumière dans un opuscule spécial [2]. Les apologistes s'en indignent [3], et observent qu'à ce prix bien des philosophes, contempteurs des cultes populaires, se rendent coupables du même crime. C'est qu'ils en connaissaient la nocivité : « L'accusation d'athéisme, a remarqué E. Renan [4], entraînait la peine de mort comme le parricide, et elle ameutait à la fois toutes les superstitions... Les épicuriens et les chrétiens étaient à cet égard confondus, et leur présence dans une ville était un épouvantail, qu'on agitait pour soulever la foule. » « La tolérance du paganisme, écrit Drachmann [5], ne s'étendait pas à ceux qui niaient les dieux... Mais en fait il y eut

1. *Apol.* LVI, 3 et s. (trad. VALLETTE) : « l'impie » Mézence, de Virgile.
2. *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten* (*Texte und Unters.* XXVIII, 4 ; Leipzig, 1905).
3. Par ex. saint Justin, I, 6 ; 13 ; Athénagore, III ; Clément d'Al., *Strom.*, VII, 1, 1 ; Arnobe, III, 28, etc...
4. *Les Evangiles*, p. 307.
5. *Atheism in pagan Antiquity*, Londres, 1922, p. 11.

beaucoup de caprice dans la répression selon les temps et les lieux, et aussi selon qu'il s'agissait d'une négation purement théorique — ou d'un refus pratique de les adorer. » Les maximes romaines sur cette question ont été résumées par l'historien Dion Cassius[1], dans le discours fictif qu'il prête à Mécène, le favori d'Auguste : « Vénère la divinité en tout et partout, conformément aux usages de la patrie, *et force les autres à l'honorer*. Hais et punis les partisans des divinités étrangères, non seulement par respect pour les dieux, mais surtout parce que ceux qui introduisent certaines divinités nouvelles répandent par là le goût des coutumes étrangères, ce qui mène aux conjurations, aux coalitions, aux associations, choses que ne comporte en aucune façon la monarchie. *Ne permets non plus à personne de faire profession d'athéisme* ni de magie... »

Accuser un adversaire d'athéisme, c'était donc le placer, au point de vue légal, dans un assez mauvais cas ; et c'était surtout le vouer aux suspicions populaires, au mépris et à la colère indignée de la foule[2]. Apulée s'y emploie avec une habile perfidie à l'égard d'Æmilianus, nouveau « Mézence ». Mais comme il ne laisse nullement entendre pourquoi ce beau-frère détesté s'était ainsi détaché des pratiques coutumières, nous n'avons aucunement le droit de suppléer à son silence en supposant qu'il ait voulu désigner celui-ci comme un « athée » du type chrétien.

Et voici l'autre texte, un peu plus significatif peut-être, mais dont il est permis de contester l'intention et la portée.

1. LII, 36.
2. « L'athéisme » était tout à fait impopulaire. Voir Origène, *C. Celse*, III, 22 ; VII, 62.

Au cours de ses aventures, Lucius qui garde, on l'a vu, sous les apparences d'un âne toute sa sensibilité, toute son intelligence d'homme, tombe entre les mains de prêtres de la Déesse syrienne, lesquels, après diverses aventures, sont jetés en prison pour avoir volé une coupe d'or dans un temple. Il est alors vendu à un meunier, homme assez doux, mais qui est marié à une détestable femme, de laquelle Lucius reçoit les pires traitements.

Lucius dessine ainsi le portrait de la mégère :

Il ne manquait pas un vice à cette abominable femme ; son âme était comme un cloaque infect où venaient se mêler toutes les turpitudes. Méchante, cruelle, débauchée, ivrognesse, querelleuse, obstinée, aussi rapace pour les gains sordides que prodigue pour les dépenses honteuses, ennemie de toute bonne foi et de toute pudeur, elle méprisait et foulait aux pieds les dieux *et à la place d'une religion vraie, elle mettait l'idée menteuse et sacrilège d'un dieu qu'elle déclarait unique* ; par la duperie de pratiques vides de sens, elle trompait tout le monde, abusait son malheureux mari, tandis qu'elle se livrait au vice dès le matin et à la prostitution toute la journée [1].

En une phrase rapide, E. Renan indique qu'à son gré il est ici question d'une chrétienne [2]. Ernest Havet est encore plus affirmatif [3] : « Il est clair, écrit-il, que le conteur a prétendu peindre une chrétienne. Ce portrait est d'un ennemi, mais quand on vient de lire celui qu'a tracé Justin, l'un fait nécessairement penser à l'autre. » Havet évoque une anecdote racontée par saint Justin dans sa seconde *Apologie*, rédigée peu après 150 [4]. Une femme « qui autrefois vivait sans retenue avec des serviteurs et des mercenaires, adonnée au vin et à toutes les iniquités » se conver-

1. *Métam.* IX, 14 (éd. Helm, p. 213, l. 13 et s.).
2. *Marc-Aurèle*, p. 377.
3. *Le Christianisme et ses Origines*, IV, 439.
4. § II.

tit, et cherche à améliorer son mari. Celui-ci persévère dans ses errements anciens, et éveille de tels scrupules dans l'âme de la néophyte qu'elle songe à se séparer de lui. Elle s'y décide quand elle apprend les débauches auxquelles il s'est livré pendant un voyage à Alexandrie. Le mari essaie de se venger d'elle et l'accuse d'être chrétienne ; momentanément paralysé par une question de procédure, il tourne sa fureur contre un certain Ptolémée, qui l'avait instruite dans la foi, et obtient contre lui une condamnation à mort.

Le rapport entre ce passage de la *IIe Apologie* et le texte litigieux d'Apulée n'apparaît pas nettement, et je ne vois pas qu'on puisse en tirer grand'chose. C'est à une païenne que saint Justin impute corruption et ivrognerie, pour mettre en valeur la guérison morale que sa conversion lui a apportée. Que ces accusations reviennent dans le portrait dessiné par Apulée, cela ne nous aide aucunement à deviner si c'est ou non une femme chrétienne qu'il prétend peindre : les deux esquisses ne se superposent pas. — Toute la question est de savoir ce que signifie cette croyance qu'il lui prête en un Dieu « qu'elle déclare unique ». Or, le monothéisme n'a rien de spécifiquement chrétien. Il est fort possible qu'Apulée ait visé une convertie au judaïsme. On sait que le judaïsme faisait des recrues assez nombreuses dans les milieux païens : ceux mêmes qui n'adoptaient que le dogme fondamental du judaïsme, à savoir le monothéisme, formaient une catégorie distincte, les « craignant Dieu », tandis que le titre de prosélyte était réservé à ceux qui se conformaient à tous les rites de la loi juive. On peut admettre que la femme si sévèrement traitée par le Lucius d'Apulée appartenait à l'une ou à l'autre de ces deux catégories, fort mal vues dans le monde romain.

Nous arrivons ainsi à cette conclusion que rien, dans l'œuvre d'Apulée, ne certifie d'une façon indubitable qu'il se soit le moins du monde intéressé au christianisme. Tel est le fait, et ce fait n'est pas tellement surprenant, si l'on se persuade que les rhéteurs de sa sorte sont plus adroits à jongler avec les mots, à développer habilement des lieux communs et à tirer parti des données fournies par les sources qu'ils exploitent, qu'à étudier vraiment la réalité vivante. La curiosité dont il se flatte fut peut-être plus livresque qu'il ne voudrait le laisser supposer.

Il n'est d'ailleurs pas impossible que le hasard l'ait frustré de toute rencontre avec des groupements chrétiens ; ou que la contexture même de ses ouvrages ne lui ait point donné occasion de les décrire, s'il avait pris contact avec eux.

IV

A lire les écrivains chrétiens des premiers siècles, on pourrait croire que la foi nouvelle n'ait eu qu'à se louer des Antonins en général, et de Marc-Aurèle en particulier. Caractéristique à ce point de vue est un passage de l'apologiste Méliton, cité par Eusèbe dans son *Histoire Ecclésiastique*[1] :

C'est une très grande preuve de l'excellence de notre doctrine, déclarait Méliton à Marc-Aurèle, qu'elle se soit épanouie en même temps que l'heureuse institution de l'empire, et que depuis lors, à partir du règne d'Auguste, rien de regrettable ne soit arrivé, mais qu'au contraire tout ait été brillant et glorieux, selon les vœux de chacun. Seuls entre tous, excités par des hommes malveillants, Néron et

1. IV, 26, 7 et s. (trad. Grapin, I, 475).

Domitien ont voulu faire de notre doctrine un sujet d'accusation ; depuis ces princes, le mensonge des délateurs, selon une absurde coutume, a coulé contre nous. Mais tes pieux ancêtres ont réprimé leur aveuglement ; en de fréquents rescrits, ils ont blâmé ceux qui excitaient des soulèvements contre les chrétiens.

Il cite l'exemple d'Hadrien, celui d'Antonin, et conclut :

Quant à toi, qui es tout à fait dans leur manière de voir, avec encore plus d'humanité et de philosophie, nous sommes convaincus que tu feras tout ce que nous te demandons.

Tertullien rappelle à son tour comme un titre d'honneur les cruautés exercées contre les chrétiens par Néron, par Domitien « ce demi-Néron, pour la cruauté ». Et il ajoute [1] :

Mais, parmi tant de princes qui suivirent jusqu'à nos jours, de tous ceux qui s'entendaient aux choses divines et humaines, *citez-en un seul qui ait fait la guerre aux chrétiens* ! Nous autres, par contre, nous pouvons nommer parmi eux un protecteur des chrétiens, si l'on veut bien rechercher la lettre où Marc-Aurèle, cet empereur d'une si haute autorité, atteste que cette soif fameuse qui torturait l'armée de Germanie fut apaisée grâce à une pluie accordée aux prières de soldats qui se trouvaient par hasard chrétiens. S'il n'a pas révoqué ouvertement l'édit de persécution, il en a ouvertement annulé les effets d'une autre façon, en allant jusqu'à menacer les accusateurs d'un châtiment — et plus rigoureux encore.

Qu'est-ce donc que ces lois que, seuls, mettent en vigueur contre nous des impies, des injustes, des infâmes, des cruels, des extravagants, des fous ? Des lois que Trajan éluda en partie, en défendant de rechercher les chrétiens ; que ne fit jamais appliquer un Vespasien, le destructeur des Juifs, non plus qu'un Hadrien (bien qu'il aimât à se rendre compte de tout ce qui sortait de l'ordinaire), non plus qu'un Antonin le Pieux, non plus qu'un Verus ? Et pourtant on se serait plus volontiers attendu à ce que des scélérats fussent condamnés à l'extermination par les meilleurs princes, leurs adversaires naturels, que par ceux qui leur ressemblaient.

1. *Apol.* V, 5 et s. (trad. Waltzing, retouchée).

Telle fut la thèse chrétienne[1] : une solidarité lie les destinées de Rome et celles du christianisme ; toutes les fois que Rome a langui sous de mauvais empereurs, le christianisme a été persécuté; dès qu'elle s'est épanouie sous des princes justes et bienfaisants, aussitôt la paix a été rendue aux églises.

Si vifs étaient, au fond, chez les écrivains chrétiens, la ferveur de leur loyalisme, leur souci de bonne entente avec les pouvoirs publics, qu'il leur répugnait d'admettre que des empereurs, de tous aimés et estimés, eussent pu maintenir à l'égard de leurs coreligionnaires les maximes d'une politique sans justice et sans bonté.

On racontait — Tertullien fait allusion à cette histoire dans le texte ci-dessus traduit — que pendant la campagne de Marc-Aurèle contre les Quades (une peuplade du sud-est de la Germanie), alors que l'armée romaine épuisée de fatigue, dévorée d'une soif ardente, risquait de devenir une proie pour les barbares, une pluie miraculeuse, provoquée par les prières d'une légion presque entièrement chrétienne, lui avait rendu le bien-être physique et l'ardeur de vaincre. On fit même courir une lettre officielle de Marc-Aurèle (nous en possédons le texte)[2] où l'empereur rendait compte au Sénat de ce prodige, l'attribuait expressément aux prières de ses soldats chrétiens, interdisait de poursuivre désormais les chrétiens, et menaçait du bûcher leurs accusateurs.

Que l'opinion ait imputé à une intervention divine

1. Comp. saint Justin, *Apol.* I ; 2 ; 5 ; 55 ; 56 ; Athénagore, *Suppl.* 1-2 ; 37 ; Tertullien, *ad Scapulam* IV ; Sulpice-Sévère, *Chron.* II, 32, 1 ; Orose, VII, 15, 4 ; 7-11.

2. Preuschen, *Analecta*, Tübingen, 1909, I, p. 24. Bibliographie dans l'article *Fulminata* du *Dict. d'Archéol. chr. et de Liturgie.*

l'orage qui avait crevé si opportunément, la chose n'est pas douteuse, puisque la fameuse colonne de Marc-Aurèle, élevée sur le Champ-de-Mars en 176 et qui se voit encore aujourd'hui à Rome, sur la place Colonna, reproduit l'épisode, interprété en ce sens, dans une section de ses reliefs quelque peu mutilés.

Mais que Marc-Aurèle se soit persuadé que le miracle ait été dû aux implorations chrétiennes, voilà une hypothèse que toute son attitude ultérieure dément. Personne, au surplus, ne conteste que sa prétendue lettre, dans les termes où nous pouvons la lire, ait été forgée.

Cette légende contribua beaucoup à incliner vers Marc-Aurèle des sympathies qui, mieux informées de ses sentiments véritables et de ses procédés réels, se seraient sans doute plus parcimonieusement réservées.

Car Marc-Aurèle fut persécuteur.

« Il le fut, remarque le P. Lagrange[1], plus que ses prédécesseurs immédiats, plus que certains tyrans, atroces et stupides, plus que son propre fils Commode. » « On a dit, écrit Camille Jullian[2], qu'il ignora la persécution [de 177] ; tout montre, au contraire, qu'il la connut, et qu'il approuva les poursuites jusque dans leurs dernières conséquences, c'est-à-dire jusqu'au massacre. »

Il serait superflu de raconter ici l'épisode bien connu dont la ville de Lyon fut le théâtre, cette année-là. Ce poème de souffrance et d'héroïsme nous a été conservé dans l'admirable lettre rédigée par les Églises de Lyon et

1. Dans ses remarquables articles de la *Revue Biblique*, 1913, p. 243 et s. ; 394 et s.
2. *Hist. de la Gaule*, IV, 489.

de Vienne, au lendemain de la tuerie[1]. C'est au cours de cette longue suite d'épreuves que, parmi tant d'autres victimes, une humble servante, Blandine, épuisa avec un courage incroyable le cycle hideux des supplices de l'arène, — tour à tour déchirée de coups de fouet, grillée sur la chaise de fer rougie au feu, enveloppée d'un filet pour être livrée à un taureau furieux.

Or l'empereur n'avait pas eu un mot de blâme pour l'attitude du légat, qui avait maintenu des arrestations opérées sous la pression de la foule, et en avait accru le nombre par une inquisition policière peu légale au regard des prescriptions de Trajan. Marc avait même engagé plus avant sa responsabilité, puisque consulté par le légat sur un cas litigieux, il avait laissé tomber une menace de mort — vite exécutée — sur tout inculpé qui se refuserait à l'apostasie.

Qu'il ait connu les chrétiens, et l'essentiel de leur doctrine, la chose n'est pas douteuse. Ni son maître Fronton (nous le verrons), ni son conseiller intime Rusticus, ne durent lui donner d'eux une favorable impression. Préfet de Rome de 162 à 168, c'est Rusticus qui prononça le verdict de mort contre saint Justin. Or Marc-Aurèle a noté l'influence intellectuelle que ce philosophe haut fonctionnaire exerça sur sa pensée[2]. — Lut-il les apologies qui lui furent adressées par Miltiade, Apollinaire d'Hierapolis, Méliton de Sardes, Athénagoras? Nous ne savons. En tous cas, son préjugé resta inentamé.

Il parle d'eux une fois dans ses *Réflexions intimes*, ce

1. *Ap.* Eusèbe, *H. E.*, V, 1 et s.
2. *Pensées*, I, 7.

petit livre si admiré, et c'est pour leur témoigner son froid mépris.

Voici comment il s'exprime :

Quelle âme qu'une âme qui se tient prête, s'il lui faut sur l'heure se délier du corps pour s'éteindre, se disperser, ou survivre! Mais cette disposition, il faut qu'elle résulte d'un jugement personnel, *non d'un simple esprit d'opposition, comme chez les chrétiens* [1]. Qu'elle soit raisonnée, grave, sans fracas tragique : c'est la condition pour persuader les autres [2].

L'interprétation de ce passage est aisée. Marc-Aurèle a la préoccupation constante, la hantise de la mort. Contre cette pensée qui l'obsède, il cherche à se raidir, pour franchir un jour avec une sorte de sérénité le douloureux passage — qui ne conduit à rien [3]. Il est tenté d'admirer ceux qui sont arrivés au détachement total, à la mortification du désir, et qui se sentent assez forts pour affronter la terrible échéance. Le cas des martyrs chrétiens dut retenir son attention [4], mais il n'éveilla chez lui aucune pitié. Il n'admira point ces « témoins » qui se faisaient égorger. Une pose théâtrale, un vain étalage de bravoure, un faste « tragique », voilà sous quel aspect déplaisant leur héroïsme lui apparut. Or il n'aimait pas la « tragédie » [5]. Il eut même cette naïveté de croire qu'un fanatisme si endurci ne pouvait propager aucune contagion, ni susciter de nouveaux adeptes à la secte qu'il méprisait.

1. μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ὡς οἱ Χριστιανοί.
2. XI, 3.
3. Marc croyait de moins en moins à la survie de l'âme : XII, 5 ; cf. X, 31 ; XII, 14 ; XII, 21, etc ..
4. « Cela témoigne, remarque très justement Ernest Havet (*Le Christianisme et ses Origines*, IV, 440), qu'on voyait alors beaucoup de ces morts, — assez pour que les philosophes en fussent impatientés et agacés. »
5. III, VII, 2 ; V, XXVIII, 4.

C'est que, comme dit fort bien E. Renan[1], « le genre de surnaturel qui faisait le fond du christianisme lui était antipathique ». Sa philosophie stoïcienne, qui concevait l'homme, corps et âme, comme une parcelle de la Raison universelle, à laquelle il n'est que de s'assujettir et de collaborer, le mettait en plein antagonisme avec la foi chrétienne, qui place Dieu en dehors et au-dessus du monde. La morale chrétienne même, gouvernée par les « commandements » de Dieu, ne pouvait lui paraître qu'une dangereuse chimère auprès de la sienne, dont la seule raison dictait les lois. Là où elles semblent se côtoyer l'une l'autre, un brusque écart avertit parfois qu'on aurait tort de supposer qu'elles vont se fondre.

Le propre de l'homme, c'est d'aimer ceux qui l'offensent...

On croirait entendre la parole de Jésus, dans *saint Matthieu* (v, 44).

Mais voici les considérants :

Le moyen d'y parvenir, c'est de te représenter qu'ils sont tes parents, qu'ils pèchent par ignorance et involontairement ; *que, dans un instant, les uns et les autres vous serez morts*[2]...

« Supporter les hommes »[3] avec résignation, avec une bienveillance un peu forcée, c'est tout ce qu'espère l'âme fatiguée de Marc-Aurèle. Mais cette prétention chrétienne à les changer, à les renouveler à fond, qu'elle devait lui sembler irritante et folle ! « Ils n'en suivront pas moins les mêmes errements, dusses-tu en crever[4]. »

1. *Marc-Aurèle*. p. 55.
2. VII, 22.
3. V, 33.
4. VIII, 4.

Et voici un autre aspect, moins connu, de la personnalité de Marc-Aurèle, qui explique aussi sa froideur hostile à l'égard des chrétiens.

Il n'était pas le pur rationaliste, ni le sceptique, qu'a représenté E. Renan. Il croyait, au moins par accès, à l'action des dieux sur la vie humaine, à leurs « volontés particulières ». Il les invoquait dans ses inquiétudes, et n'omettait pas de les remercier de leurs bienfaits.

Tous ces dieux, écrivait-il, qui mettent à la disposition des hommes leur universelle action toujours présente et toujours prête ; qui, par des présages, des mystères, des remèdes, des oracles, les assistent et manifestent leur puissance, — je les appelle chacun par mes prières, et, selon la nature des vœux que je compte leur soumettre, je les invoque dans le lieu d'où le dieu préposé à telle catégorie de vœux peut le plus aisément m'exaucer [1].

Une pareille déclaration justifiait toutes les manifestations habituelles de la dévotion païenne. Marc-Aurèle lui-même en pratiquait soigneusement les rites. Dion Cassius nous apprend qu'il sacrifiait dans son palais, non seulement aux jours « fastes », mais même aux jours « néfastes » [2]. Quand il partit en guerre contre les Marcomans, il usa des journées en purifications, lustrations, sacrifices, au point de se mettre en retard pour son expédition. Dans le portrait que l'historien Ammien-Marcellin trace de l'empereur Julien (l'Apostat), on lit cette curieuse remarque :

Julien, déclare Ammien [3], fut plus superstitieux que strict observateur des lois saintes. Il sacrifiait sans souci d'économie d'innombrables troupeaux. On en arrivait à croire que, s'il revenait de chez les Parthes, bientôt on ne trouverait plus de bœufs. *En cela il ressemblait à*

1. *Ap.* Fronton, éd. Naber, p. 47.
2. LXXI, 34, 2.
3. XXV, 4, 17.

Marc-Aurèle contre qui ce trait fut, dit-on, lancé : « Requête des bœufs blancs à César : « Si tu es vainqueur, — nous sommes perdus !

Cette pétition burlesque prêtée aux bœufs apeurés montre que le public s'égayait des empressements rituels de Marc-Aurèle. Ce n'était pas, de la part de l'empereur, gestes pharisaïques, mais piété sincère — tout comme plus tard chez Julien.

A ceux qui demandent encore : « Où as-tu vu les dieux, à quoi constates-tu leur existence, que tu les honores ? — D'abord ils sont visibles à nos yeux. Ensuite, n'est-ce pas, je n'ai pas vu davantage mon âme, et pourtant je la respecte. De même pour les dieux. Par les marques de leur puissance, qu'ils me font éprouver en toutes circonstances, *je constate qu'ils existent et je les révère* [1].

Il trouvait donc moyen d'associer à sa philosophie stoïcienne, panthéistique, déterministe, une ferveur émue, un véritable fidéisme à l'égard des divinités nationales. Peu importe la solidité réelle des ajustements par où il les conciliait ainsi. Il ne pouvait éprouver que dépit et colère en face des attaques chrétiennes, qui n'épargnaient ni les dieux vénérés, ni la philosophie chère à son cœur.

V

On hésite à tirer parti, sauf pour un détail, de la fameuse invective du rhéteur Ælius Aristide, dans son 46e *Discours* [2], car il n'est pas sûr qu'elle ait trait aux chrétiens.

Cet Ælius Aristide, dont la vie s'encadre entre 117 et 189 environ, fut un original et un maniaque, en même temps

1. *Pensées*. XII, 28 (trad. Trannoy).
2. Πρὸς Πλάτωνα (éd. Dindorf, II, p. 394).

qu'un rhéteur de grande classe. Il eut l'honneur de parler devant Marc-Aurèle, qui le goûta fort. A la différence de beaucoup des sophistes de ce temps, il se refusait aux improvisations, et se donnait le loisir de rédiger à tête reposée des discours écrits en une langue toute classique, où il s'inspirait des plus purs modèles attiques. Il se piquait modestement d'unir en sa personne Platon et Démosthène, et se donnait comme « le premier des Grecs »[1]. C'était beaucoup dire ; mais qu'il ait été, en son genre, un véritable artiste, voilà ce qu'on ne doit pas lui refuser[2]. Le plus souvent cité des cinquante-trois *Discours* qui sont venus jusqu'à nous, c'est ce fameux *Éloge* de Rome, où il vantait le bonheur de son siècle, la sécurité, la prospérité que la Ville avait su faire régner partout, et la montrait reprenant et développant l'œuvre civilisatrice d'Athènes. — Saisi vers 156 par une crise de rhumatismes et une affection nerveuse dont il devait souffrir pendant près de dix-sept ans, il devint le dévot d'Esculape, et il fréquenta son sanctuaire de Pergame. Il avait la foi ; il se crut en correspondance directe et union intime avec le dieu, qui, par des visions et des songes, lui communiquait les directives utiles à sa santé. Et il ne nous fait grâce ni mystère de sa thérapeutique, y compris les clystères et les purges[3].

Son 46e Discours, composé sans doute peu après 180, enferme un morceau assez énigmatique où il s'en prend avec vigueur à certains détracteurs de l'Hellénisme. Cette tirade enflammée a été traduite tout au long par André Bou-

1. *Or.* 51 (Dindorf, p. 582 D).
2. Comp. Wilamowitz-Moellendorf, dans les *Sitz.-Ber.* de l'Acad. de Berlin, 1925, p. 341.
3. Par ex. *Discours Sacrés*, II (Dindorf, p. 476).

langer dans son ample travail sur Ælius Aristide [1]. En voici quelques fragments :

... Qui donc sur terre pourrait tolérer ces adversaires qui lâchent plus de solécismes que de mots ?... Lorsqu'ils volent, ils disent qu'ils « mettent en commun ». Ils appellent leur envie « philosophie » et leur gueuserie « mépris des richesses ». Ils hantent les vestibules, conversant plus souvent avec les portiers qu'avec les maîtres et corrigeant leur bassesse par l'impudence. — Ils trompent comme des flatteurs, mais ils manient l'insulte comme des hommes supérieurs, réunissant en eux les deux vices les plus opposés et les plus contraires : la bassesse et l'insolence ; *très semblables par leurs manières d'être à ces impies qui sont en Palestine. Ceux-ci, en effet, manifestent leur impiété par ce signe évident qu'ils ne reconnaissent pas les « supérieurs »*... Ils sont incapables (quant à eux) de coopérer utilement en quoi que ce soit à l'œuvre commune, mais pour saper les foyers, pour mettre le trouble et la discorde dans les familles, pour réclamer la direction de toutes choses, ce sont les plus habiles des hommes, etc. [2].

E. Renan appliquait sans hésiter ces accusations aux Juifs et aux chrétiens. « Juifs et chrétiens sont pour lui, écrit-il dans son *Marc-Aurèle* [3], des impies qui nient les dieux, des ennemis de la société, des perturbateurs du repos des familles, des intrigants qui cherchent à se faufiler partout, à tirer tout à eux, des braillards taquins, présomptueux, malveillants... Il présente les Juifs comme une triste race qui n'a rien créé, étrangère aux belles-lettres et à la philosophie, ne sachant que dénigrer les gloires helléniques, ne s'arrogeant le nom de « philosophes » que par un renversement complet du sens des mots. » Renan n'est pas le seul à identifier ainsi les adversaires auxquels s'en prend Ælius Aristide. Déjà l'éditeur S. Jeeb [4] avait signalé des

1. Paris, 1923 (*Biblioth. des Ecoles d'Athènes et de Rome*), p. 250 et s.
2. Texte dans Dindorf, II, 394 et s.
3. P. 54 et 110.
4. En 1722 (t. II, p. 583 et s.).

rapprochements assez frappants entre les griefs du rhéteur et ceux qui étaient communément dirigés contre les chrétiens. La même thèse a été adoptée par Neumann [1], par Lacour-Gayet [2], qui croient qu'Ælius Aristide a en vue ceux-ci, bien plutôt que les Juifs, etc. Mais elle perd de plus en plus de terrain. Des critiques compétents [3] estiment qu'Ælius Aristide songe, non pas aux chrétiens, mais aux cyniques, aux philosophes populaires dont la raillerie n'épargnait aucune des *idola temporis*. André Boulanger remarque qu'à considérer le texte non pas isolément, mais dans l'ensemble dont il fait partie, il devient évident qu'Aristide en veut à des philosophes professionnels, qui « vont au peuple », se font peuple eux-mêmes « par leur habit et par leur langage ». C'est bien aux « cyniques » qu'il songe, « aux détracteurs de la civilisation hellénique et de l'art oratoire ; peut-être aussi aux disciples dégénérés d'Épicure et aux néoplatoniciens plus ou moins communistes ».

Wilamowitz-Mœllendorf [4] est d'avis que par delà les Cyniques, auxquels certains traits de cette invective s'adressent, Aristide vise les philosophes en général, contre qui il garde la vieille hargne dont étaient animés tant de rhéteurs. Pour croire que cette invective s'adresse aux chrétiens, il faut, selon Wilamowitz, un véritable parti pris.

Telle est bien en effet l'impression qui se dégage de cette fougueuse tirade, quand on prend la peine de la lire d'un

1. *Der röm, Staat und die allgem. Kirche*, I, p. 36.
2. *Antonin le Pieux et son temps*, Paris, 1888, p. 385.
3. Par ex. Mgr Duchesne, *Hist. Anc. de l'Eglise*, I, 200 ; Harnack, *Mission und Ausbr. des Christentums*, I3, p. 473, n. 1.
4. *Sitz.-Ber.* de l'Acad. de Berlin, 1925, p. 350.

bout à l'autre. Je serais donc d'accord avec Boulanger et Wilamowitz pour considérer le passage relatif aux « impies qui sont en Palestine » comme un trait lancé en passant, comme une comparaison simplement suggérée, et qui ne donne nullement la clé de tout ce long morceau. Mais bien plutôt qu'aux Juifs de Palestine, je crois qu'Aristide a ici en vue les chrétiens, et qu'il stigmatise chez eux une prétendue indiscipline, une apparence d'irrespect à l'endroit des autorités constituées. Leur détachement des formes sociales de la vie païenne donnait aisément occasion à un tel grief. Remarquons qu'à deux reprises son contemporain Lucien évoque à propos des chrétiens le nom de la Palestine [1]. On savait que ce pays était l'*origo huius mali*, comme avait dit Tacite [2], et le mot fournissait une désignation simplifiée et commode.

Nous aurions donc, dans ce passage d'Aristide, un des premiers témoignages païens qui tendent à apparenter cynisme et christianisme. Amalgame inattendu, mais qu'il n'est pas très difficile d'expliquer.

« Cynisme » est pour nous synonyme d'effronterie, de dédain insolent à l'égard de tout respect humain, fût-ce le plus recommandable. Cette notion s'est simplifiée dans le sens péjoratif, en gardant toutefois quelque chose de sa valeur originelle.

Pour les Anciens, cynisme signifiait réprobation des formes sociales qui, plus ou moins, emprisonnent l'individu, des traditions qui pèsent sur lui et usurpent sur son indépendance. Le cynisme recommandait l'amour des biens naturels, l'affranchissement des besoins factices dont la

1. Voir p. 102.
2. *Ann.* XV, 44.

civilisation répand le goût et qu'elle rend à tous presque nécessaires. Il exigeait de ses adhérents une forte discipline intérieure, afin de lutter contre les préjugés dont l'atmosphère était alourdie autour d'eux.

Certes, à y regarder de près, cynisme et christianisme s'inspiraient de principes sensiblement différents. C'est au nom de la raison, nettoyée de préjugés, que le cynisme invitait les hommes à revenir aux mœurs primitives, à la saine nature : l'idée religieuse restait étrangère à ses préoccupations et en dehors de sa perspective. — D'autre part, si le cynisme recommandait une certaine ascèse, c'était uniquement afin d'aider l'individu à réduire ses appétits, à dépouiller son être factice pour rentrer dans le simple et dans le vrai. Il ne condamnait nullement le plaisir charnel, et trouvait tout simple qu'on le prît à l'occasion, selon les suggestions de l'instinct. Voilà un laisser-faire dont l'ascétisme chrétien ne se serait pas accommodé volontiers. — Ajoutons que l'attitude du cynique devant la vie, ses ironies et son détachement à l'endroit de toute hiérarchie, étaient aussi loin que possible de la loi de respect plus d'une fois proclamée par Jésus et par saint Paul. Ces mépris subversifs n'avaient rien de commun avec la conception chrétienne de la société.

De ces disconvenances, il serait aisé de grossir le nombre. Elles se traduisirent quelquefois par une rivalité ouverte. Le cas de saint Justin en face de Crescens en est un exemple significatif[1]. Justin, qui tient Crescens pour un homme sans loyauté, note « qu'il est impossible qu'un cynique, qui place la fin dernière dans l'indifférence, connaisse un autre

1. Voy. p. 63 et s.

bien que l'indifférence. » Dans les *Actes* d'Apollonius, un philosophe cynique intervient pour reprocher au martyr de traiter les autres d'aveugles, alors que c'est lui qui se fourvoie[1].

Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est que beaucoup de chrétiens ne refusaient pas leur sympathie aux propagandistes du cynisme, de même que les observateurs païens qui étudiaient d'un peu loin l'action pratique des deux doctrines pouvaient, sans mauvaise foi, être tentés de les confondre. Ne voit-on pas Lucien de Samosate promener son Peregrinus du cynisme au christianisme, comme si le passage de l'un à l'autre eût été chose toute facile[2] ? Le cynisme raillait la religion établie, les légendes traditionnelles ; il les déclarait immorales, absurdes, irrecevables, et n'épargnait même pas les mystères les plus vénérés. Il s'élevait avec force contre certains usages ou certains vices que le christianisme essayait aussi de déshonorer : par exemple l'exposition des enfants, la pédérastie, la guerre même. Enfin les prédicateurs de cynisme ne se confinaient pas en étroits cénacles, avec quelques auditeurs de choix. Ils s'adressaient aux masses ; ils les endoctrinaient ouvertement. Leur accoutrement habituel — manteau, besace au dos, bâton en main, cheveux longs — était familier à tous. Cette propagande à ciel ouvert, ce franc-parler ne déplaisait pas aux chrétiens. Origène loue les cyniques de s'efforcer de grouper autour d'eux, non pas les gens « cultivés », mais des prosélytes illettrés, qu'ils recrutent dans les carrefours. Et s'il constate sur ce point une supériorité du côté des chrétiens, c'est que ceux-ci n'instruisent pas

1. Trad. Monceaux, *La vraie Légende dorée*, p. 154.
2. Cf. ici p. 101 et s.

indistinctement tous ceux qui veulent bien les écouter, mais imposent un examen individuel à quiconque désire connaître la foi et se faire baptiser[1]. Saint Augustin, qui rappelle avec indignation dans la *Cité de Dieu* (XIV, 20) les pratiques honteuses de Diogène, constate que, de son temps, les philosophes cyniques, reconnaissables à leur manteau et à leur gourdin, sont très loin de l'effronterie du fondateur de la secte. Ils observent une certaine « tenue », sous la pression de l'opinion publique.

La complaisance chrétienne à l'égard du cynisme a donc duré fort longtemps, et il lui est même arrivé de s'égarer avec une naïveté quelque peu imprudente. C'est ainsi que Grégoire de Nazianze se laissera prendre aux mines d'un aventurier venu d'Alexandrie à Constantinople, un nommé Maxime, qui se donnait pour un philosophe cynique. Il l'admit à sa table ; il prononça son éloge en pleine église, le traita de φιλοσόφων ἄριστος (le meilleur des philosophes), affirma que, « sous une apparence étrangère, sa philosophie était celle des chrétiens »[2]. Bientôt il fut informé, à sa vive consternation, que l'intrigant personnage avait essayé de se faire consacrer évêque de Constantinople, au lieu et place de Grégoire lui-même, à qui une si haute situation semblait réservée. Heureusement le pouvoir impérial ne prêta pas les mains à cette supercherie[3]. L'empereur Julien, qui détestait les cyniques, contempteurs de la civilisation hellénique à laquelle il avait voué tant d'amour, n'a pas manqué de les comparer aux « impies Galiléens » et de souligner certaines analogies

1. *Contra Celsum*, III, 50-51.
2. Cf. *Or.* XXV ; Greg. *De Vita sua*, v. 955 ; 982.
3. Greg. *De Vita sua*, v. 1001 et s.

dans la tactique familière aux uns comme aux autres[1].

L'allusion jetée en passant par Ælius Aristide s'éclaire donc d'une vive lumière dès qu'on se rend compte des rapports de fait et des analogies apparentes qui favorisaient certaines confusions et les rendaient, non seulement faciles, mais presque excusables[2].

VI

Le cas de Fronton, autre rhéteur illustre, est un cas assez piquant dans l'histoire littéraire. De son temps (sa vie s'encadre à peu près entre 100 et 180 de notre ère), il fut considéré comme un talent de premier ordre, comme un nouveau Cicéron[3], et les écrivains chrétiens eux-mêmes se sont faits l'écho de la durable admiration qu'il inspirait[4]. Confiants en des témoignages si louangeurs, les lettrés modernes déploraient la perte presque totale de ses écrits, quand, en 1815, le bibliothécaire Angelo Mai découvrit à l'Ambrosienne de Milan, dans un palimpseste du VIe siècle provenant de Bobbio, une partie de sa Correspondance. Quelques années plus tard, il complétait sa trouvaille à l'aide d'un manuscrit du Vatican[5]. Il put donner ainsi une édition

1. Voir plus loin, p. 393.

2. J'ai à dessein laissé de côté un passage du discours 37 de Dion Chrysostome, qui a été restitué à Favorinus d'Arles par Maass (*Philos. Unters.* hsg. von Kiessling, 3, 1880, p. 133). Il y est question de certaines gens qui osent décrier un Socrate, un Pythagore, un Platon, sans épargner les dieux mêmes (texte dans l'éd. Dindorf, de Dion, II, 302). Il n'est nullement prouvé que Favorinus songe aux chrétiens, plutôt qu'aux cyniques et à leurs irrespects.

3. *Fronto, Romanae eloquentiae non secundum, sed alterum decus* (*Paneg. latini*, VIII (= V) 14, 2).

4. Par ex. saint Jérôme, dans sa *Chronique*, à l'année 2180 = 164 ap. J.-C. : *Fronto orator insignis habetur.*

5. Le *Vaticanus* 5750, qui n'est, en réalité, qu'une partie du manuscrit de Milan.

d'ensemble, en 1823 [1]. Depuis lors, de savants paléographes étudièrent à nouveau le palimpseste, et c'est grâce à leurs travaux que Naber établit en 1867 l'édition qui fait autorité.

Le manuscrit de Mai ne nous a rendu qu'incomplètement l'œuvre de Fronton [2]. Cependant nous sommes à même de nous former une idée suffisamment précise de son personnage. Naber s'est fait dans sa préface l'interprète de l'impression générale, quand il a constaté (avec une bonne foi méritoire chez un éditeur) qu'il eût mieux valu pour la gloire de Fronton que ses œuvres ne fussent jamais retrouvées.

Non que sa physionomie morale soit complètement dénuée d'intérêt. Fronton était un fort brave homme, d'une vanité candide, un peu gâté par les adulations qui lui étaient prodiguées et l'influence dont il disposait, mais d'une honnêteté personnelle, d'une sincérité non douteuses. L'affection très vive de ses élèves, Lucius Verus et Marc-Aurèle, nous est garante de sa bonté naturelle. Antonin les lui avait confiés en 139, comme à l'orateur le plus réputé de l'époque, et comme à un lettré aussi maître de la langue grecque que de la langue latine. Sa correspondance reflète leur étroite intimité.

Mais on y voit aussi à plein la médiocrité intellectuelle du bon Fronton. Il est le type même, l'incarnation du rhéteur, qui trouve dans sa rhétorique une raison suffisante d'aimer la vie, de la juger belle et digne vraiment d'être vécue. Son rêve eût été de faire de Marc-Aurèle le

1. Sa première édition, parue à Berlin en 1816, était fort défectueuse, et ne contenait que le texte de Milan.

2. Il comprenait 340 feuillets, dont 194 seulement se sont conservés (53 à Rome, 141 à Milan): mais le déchiffrement du texte est parfois très difficile.

mieux disant des empereurs. C'est pourquoi il le loue si fort de ses essais oratoires ; il lui enseigne l'art de développer des lieux communs (en s'aidant de techniciens grecs comme Théodore de Gadara), d'aiguiser des pensées brillantes, de combiner laborieusement des figures ingénieuses et des images neuves ; et il lui fournit des corrigés et des modèles quand Marc-Aurèle s'avoue embarrassé [1]. Quelle joie pour lui, à constater chez son élève de sensibles progrès ! : « *Ego beatus, hilaris, sanus, iuvenis denique fio, cum tu ita proficis* [2]. » Sa grosse déception, et l'on peut dire la tristesse de sa vie, fut de sentir que Marc-Aurèle se détournait d'exercices à ce point passionnants, et se laissait gagner par la philosophie [3]. Il ne peut se défendre d'allusions un peu ironiques à ce goût, si étranger à son propre tour d'esprit [4].

Dès qu'il cherchait à exprimer des « idées », c'est alors que tout de suite il montrait la corde. N'insistons pas sur ses *Éloges* de la fumée, de la poussière, de la négligence : c'étaient là des jeux d'esprit comme les aimait depuis longtemps la sophistique grecque, et où le triomphe de l'art était de faire quelque chose de rien [5]. Mais qu'il traite de style, d'éloquence, d'histoire, partout se décèle chez lui le même dédain pour le fond des choses, pour la vérité, et aussi la même passion puérile pour la mise en œuvre, les recherches de style, les combinaisons verbales, les *inspe-*

1. Par ex. III, 8 (Naber, p. 45).
2. *Ep.* III, 11 (Naber, p. 48).
3. Dans ses *Pensées*, I, 7, Marc-Aurèle met au nombre des bienfaits dont il est redevable à son conseiller intime, le philosophe Rusticus, celui-ci : « ...Avoir renoncé à la rhétorique, à la poésie, au style raffiné ».
4. Par ex. *Ep.* IV, 12 (Naber, p. 73) et V, 9 (*ibid.*, p. 79).
5. Fronton a donné la théorie du genre, à propos de l'*Éloge* de la fumée et de la poussière (Naber, p. 211).

rata atque inopinata verba[1]. En toutes choses, il n'y a que la forme qui l'intéresse.

Presque rien ne subsiste des discours qui avaient établi la brillante réputation de Fronton. Nous en connaissons une dizaine par les allusions qu'il y fait lui-même ou par de brèves citations des Anciens. Ce sont, soit des discours judiciaires — réquisitoires ou plaidoiries — ; soit des discours politiques, — panégyriques d'Hadrien, remerciements adressés à Antonin le Pieux qui lui avait conféré le consulat en 143.

La seule de ces « oraisons » dont la perte soit vraiment regrettable, c'est celle qu'il avait lancée contre les chrétiens. C'est par l'*Octavius* de Minucius Felix que nous en savons l'existence. On connaît le cadre de ce joli dialogue. Profitant des vacances du barreau, Octavius, Minucius Felix et Cæcilius, son intime ami, se sont rendus à Ostie, villégiature préférée des Romains. Ils se dirigent un matin vers la mer, la brise marine au visage, quand Cæcilius, apercevant une statue de Sérapis, porte la main à sa bouche, selon le rite païen, et y imprime un baiser. Ses amis ont vu le geste, et en quelques mots ironiques Octavius reproche à Minucius Felix de laisser ainsi son cher Cæcilius donner dans de tels enfantillages. Ces paroles cinglantes ne sont pas relevées d'abord. Les trois amis continuent leur promenade et amusent leurs regards des spectacles qui s'offrent à eux. Mais l'air taciturne et chagrin de Cæcilius finit par frapper ses compagnons. Interrogé, Cæcilius avoue que la pointe lancée tout à l'heure par Octavius l'a piqué au

1. IV, 3 (Naber, p. 63).

vif et qu'il désire s'expliquer à fond avec lui. Les trois amis prennent place sur une digue qui s'avance assez loin dans la mer. Minucius présidera le débat. Tout est prêt. Cæcilius prend la parole et commence à plaider sa cause.

Il faut extraire le passage où il rappelle avec indignation les rumeurs qui couraient sur le compte des chrétiens, et déclare y donner sa créance personnelle[1].

S'il n'y avait là un fond de vérité, la renommée perspicace ne rapporterait pas sur leur compte des faits tellement honteux, tellement abominables qu'on ne peut les raconter sans s'excuser d'abord.

J'entends dire que, poussés par je ne sais quelle absurde croyance, ils consacrent et adorent la tête de l'animal le plus vil, de l'âne : culte bien digne de telles mœurs, dont il est né... Le récit qu'on fait de l'initiation des recrues est aussi horrible que notoire. Un tout jeune enfant, recouvert de farine pour abuser le novice sans défiance, est placé devant celui qui doit être initié aux mystères. Trompé par ce bloc enfariné, qui lui fait croire que ses coups sont inoffensifs, le néophyte tue l'enfant en lui portant des blessures invisibles et cachées. O sacrilège ! le sang de cet enfant, ils le lèchent avidement ; ses membres, ils se les disputent et se les partagent ; c'est par cette victime qu'ils cimentent leur alliance, et c'est par cette complicité dans le crime qu'ils s'engagent à un mutuel silence ! Voilà des cérémonies plus affreuses que tous les sacrilèges.

Et leurs banquets, tout le monde les connaît, partout on en parle ; *le discours de notre illustre fils de Cirta l'atteste également* (*id etiam Cirtensis nostri testatur oratio*). Aux jours de fête, ils se réunissent pour un festin, avec tous leurs enfants, leurs sœurs, leurs mères, des êtres de tout sexe et de tout âge. Là, après avoir copieusement mangé, lorsque l'animation du festin est à son comble et que l'ardeur de l'ivresse allume les passions incestueuses, ils excitent un chien attaché au candélabre à bondir, en lui jetant une bouchée au delà de la longueur de la corde qui le tient. La lumière qui aurait pu les trahir se renverse, s'éteint ;... alors ils s'étreignent au hasard, et si tous ne sont pas incestueux de fait, ils le sont par l'intention.

1. *Oct.* IX, 6. Trad. WALTZING, avec quelques retouches.

Cæcilius ne nomme pas le *Cirtensis* dont il rappelle l'intervention oratoire ; mais Octavius qui, dans sa réponse, suit pas à pas l'argumentation qu'il veut réfuter, ne nous permet aucun doute :

> Quant au festin incestueux, c'est un énorme mensonge que la conjuration des démons a imaginé contre nous, afin de souiller la gloire de la chasteté par l'outrage d'une infamie monstrueuse, et d'écarter ainsi de nous les gens, en les effrayant par cet abominable soupçon, avant qu'ils aient eu le temps de scruter la vérité. C'est ainsi qu'à propos de ce banquet, *ton Fronton*, lui aussi, n'a pas apporté un témoignage, une déposition ; il n'a fait que lancer une insulte comme un déclamateur... [1]

Cirtensis noster n'implique pas que Cæcilius et Fronton fussent compatriotes, nés tous deux à Cirta (= Constantine) [2]. L'expression a une portée un peu différente : elle signifie quelque chose comme « notre grand homme de Cirta », « l'homme éminent qui, né à Cirta, lutte de notre côté ».

Dans quelles conditions Fronton avait-il prononcé le discours dont Cæcilius fait état ? Nous ne sommes pas en mesure de le savoir. Peut-être l'avait-il articulé devant le Sénat (il y était entré sous Hadrien) ; peut-être l'avait-il présenté sous la forme d'une *recitatio*, c'est-à-dire d'une lecture publique. Gaston Boissier [3] supposait qu'ayant rencontré un chrétien parmi ses adversaires dans quelque débat devant les tribunaux, il avait profité de l'occasion pour attaquer en bloc la secte tout entière. Boissier

1. *Octavius*, XXXI, 1-2.
2. Cæcilius eût dit plutôt, en ce cas : *Fronto noster*. Quand Cicéron parle de Marius, né comme lui à Arpinum, il ne dit pas *Arpinatem nostrum*, mais *municipem meum*. Voy. A. Elter, *Proleg. zu Min. Felix*, Bonn, 1909, p. 14.
3. *Revue des Deux-Mondes*, 1879, I, p. 72.

remarque que c'était là une pratique familière à Cicéron lui-même, qui n'hésitait pas à maltraiter les Gaulois, les Alexandrins, les Asiatiques, les Juifs, quand il pouvait en tirer quelque profit pour sa cause.

Quoi qu'il en soit, Fronton avait certainement rédigé par écrit cette invective, puisque Cæcilius s'en sert comme d'un document que ses amis chrétiens connaissent aussi bien que lui. Si l'*Octavius* doit être placé après l'*Apologétique* de Tertullien, autrement dit dans les premières années du IIIe siècle [1], c'est donc que la diatribe de Fronton avait obtenu un retentissement durable ; et cela ne surprend guère, quand on songe au rang que lui assignait la naïveté de ses contemporains.

Ce qui est significatif dans cette virulente intervention, c'est de voir un Fronton — esprit superficiel, mais cultivé, âme sans malice et sans fiel — dévouer servilement son éloquence à attiser les passions vulgaires. Malgré sa haine du christianisme, Celse, qui est de la même génération, dédaignera de ramasser pour le combattre ces armes empoisonnées. Fronton manquait de sens critique ; mais on s'étonne que son honnêteté naturelle ne l'ait pas détourné de cette vilenie. Nul rôle plus méprisable que celui qu'assume « l'intellectuel » quand, loin de combattre les préjugés meurtriers de la foule, il s'y associe, il les exalte et leur prête l'autorité de son talent et de sa voix.

Peut-être l'attitude de Fronton ne fut-elle pas sans influence sur celle de son impérial élève, Marc-Aurèle. Le prince avait pour lui de l'affection, du respect, et savait

1. Sur ce point controversé, voir P. de Labriolle, *Hist. de la Litt. lat. chr.*, 2e éd. p. 173 et s.

à l'occasion lui témoigner à plein cœur ce double sentiment [1]. Il était reconnaissant à Fronton du soin qu'il prenait de sa formation littéraire. Et le rhéteur débordait de joie à se sentir aimé, apprécié de la sorte [2]. Il n'est pas invraisemblable que, dans leurs intimes entretiens, la question chrétienne ait été quelquefois abordée, et qu'un préjugé se soit formé chez Marc-Aurèle.

N'exagérons pas, en l'espèce, la responsabilité de Fronton. Il n'est point sûr que Marc-Aurèle ait eu autant de déférence pour sa pensée que pour sa technique. Et l'empereur avait lui-même ses raisons personnelles, d'ordre philosophique, pour tenir en suspicion et mépris la foi des chrétiens.

VII

Le médecin Galien a dit, lui aussi, quelques mots de la secte chrétienne. Son témoignage est à recueillir pour deux raisons. D'abord parce que c'était une des intelligences les plus fermes de cette époque, où la sophistique affadissait tant d'esprits ; bien dirigé par son père, il avait acquis une forte culture qui élargissait ses horizons de technicien. Ensuite parce que, se piquant d'exactitude et d'observation réfléchie, il avait certainement étudié les chrétiens de son temps pour n'en point parler uniquement d'après des on-dit. Au surplus, cette étude ne l'a pas

1. Voy. *Ep.* IV, 2 (Naber, p. 61) « ...Nam cum te ut amicum vehementissime diligam, tum meminisse oportet *quantum amorem amico, tantam reverentiae magistro praestare debere* ». Et plus encore *Ep.* I, 7 « ...O me hominem beatum huic magistro traditum ! ...Igitur vale, decus eloquentiae romanae, amicorum gloria, ...homo iucundissime, consul amplissime, magister dulcissime ! »

2. Voy. *Ep.* I, 7 (Naber, p. 18).

retenu bien longtemps : dans son œuvre immense, dont les deux *Indices* rédigés par lui-même permettent de deviner l'ampleur, et qui, même incomplète et mutilée, remplit les vingt premiers volumes des *Opera medicorum Graecorum*, édités à Leipzig [1], on rencontre, en tout, deux petites phrases à leur sujet. Il les écrit l'une et l'autre au cours d'une polémique contre le fameux Archigenès d'Apamée, si achalandé à l'époque de Trajan, à propos des opinions que certains veulent imposer, sans prendre la peine de les justifier.

Mieux vaudrait, remarque-t-il, apporter une démonstration quelconque, bonne ou mauvaise, mais enfin une raison suffisante, afin que tout de suite et dès le début on n'entende pas parler — *comme celui qui se met à l'école de Moïse et du Christ* — de lois indémontrables, et cela justement dans le domaine où elles sont le moins à leur place [2].

Et il ajoute un peu plus loin, non sans impatience, qu'il est bien bon de discuter avec tous ces médecins de coterie :

On aurait plus vite fait de désabuser *les disciples de Moïse et du Christ* que les médecins et les philosophes qui sont attachés aux sectes [3].

Et voici un autre texte encore, qui ne se rencontre pas dans les *Œuvres* de Galien, et nous est parvenu par des voies détournées. Ce texte était cité par un auteur arabe Ibn-Al-Athir (mort en 1232), dans son *Kâmil*, et fut

1. 1821-1830.
2. *De Puls. diff.*, II, 4, éd. Kühn, *Medic. Graec. opera*, t. VIII (Leipzig, 1824), p. 579 : « Ἵνα μή τις εὐθὺς κατ' ἀρχὰς ὡς εἰς Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβὴν ἀφιγμένος, νόμων ἀναποδείκτων ἀκούῃ, καὶ ταῦτα ἐν οἷς ἥκιστα χρή. »
3. *Ibid.*, p. 657 : « Θᾶττον γὰρ ἄν τις τοὺς ἀπὸ Μωϋσοῦ καὶ χριστοῦ μεταδιδάξειεν ἢ τοὺς ταῖς αἱρέσεσι προστετηκότας ἰατρούς τε καὶ φιλοσόφους. »

recueilli par un excerpteur, Abulfeda (mort en 1331), dont H. O. Fleischer a traduit l'œuvre en latin, à Leipzig, en 1831. Le passage est présenté comme extrait du *Liber de Sententiis Politiae Platonicae* de Galien. Cet ouvrage n'est pas connu par ailleurs, mais on estime qu'il n'y a pas de raison décisive pour en révoquer en doute l'authenticité [1].

La plupart des gens ne peuvent suivre une démonstration avec une attention soutenue. Voilà pourquoi ils ont besoin qu'on leur serve des paraboles... C'est ainsi que de notre temps nous avons vu ces hommes qu'on appelle chrétiens tirer leur foi de paraboles. — Cependant ils agissent de temps en temps comme de véritables philosophes. Leur mépris de la mort, nous l'avons, à dire vrai, sous les yeux. J'en dirai autant de ce fait qu'une sorte de pudeur leur inspire de l'éloignement pour l'usage de l'amour. Il y en a parmi eux, des femmes et des hommes, qui se sont abstenus pendant toute leur vie de l'union sexuelle. Il y en a aussi qui, pour la direction, la discipline de l'âme et une rigoureuse application (morale), se sont avancés assez loin pour ne le céder en rien aux vrais philosophes [2].

Témoignage tout spontané et qui décèle à quel point Galien savait s'émanciper des aveugles hostilités de ses contemporains à l'égard du christianisme. Une bonne formation scientifique aide à la rectitude du jugement. Mais il arrive qu'elle favorise et fomente des dédains un peu sommaires pour toute conception qui dépasse la zône des faits, et confine à un autre « ordre ».

1. M. Kalbfleisch (*Festschrift Gomperz*, 1902, p. 97) croit qu'un livre entier du travail de Galien sur les *Dialogues* de Platon — peut-être le VIe —, et une notable partie du livre suivant, étaient consacrés à la *République*, et que c'est là que devait se trouver le passage sur les chrétiens.

2. « Hi tamen interdum talia faciunt qualia qui vere philosophautur. Nam quod mortem contemnunt, id quidem ante oculos habemus; item quod verecundia quadam ducti ab usu rerum venerearum abhorrent. Sunt enim inter eos et foeminae et viri qui per totam vitam a concubitu abstinuerint; sunt etiam qui in animis regendis coercendisque et in acerrimo studio eo progressi sunt ut nihil cedant vere philosophantibus. » Abulfeda, *Historia anteislamica*, éd. Fleischer, p. 109.

Une foi aveugle, « indémontrable », voilà de quoi Galien reproche aux chrétiens de se contenter. Il présente la chose comme vérité courante, et de tous reconnue. Saint Justin — que Galien aurait pu rencontrer lors de son premier séjour à Rome, entre 162 et 166 — observait que les chrétiens, à la différence de certains mythologues, ne se contentaient pas d'affirmer, mais qu'ils pouvaient prouver ce qu'ils affirmaient[1]. Vers le même temps, Athénagore proclamait sa volonté de proposer aux païens une foi « raisonnée »[2]. Ils réagissaient l'un et l'autre contre l'état d'esprit qui était celui de Galien, et devait longtemps lui survivre.

VIII

Lucien, déclare Ernest Renan, fut la première apparition de cette forme du génie humain dont Voltaire a été la complète incarnation, et qui, à beaucoup d'égards, est la vérité... Lucien nous apparaît comme un sage égaré dans un monde de fous[3].

Renan, qui n'éprouvait aucune sympathie pour la philosophie du second siècle[4], s'étonnait de rencontrer enfin, en ces temps superstitieux, une intelligence affranchie de tout fanatisme et ennemie résolue de toutes les formes du « surnaturel ». Il est exact que la faculté critique, alors peu en honneur, avait pris chez Lucien une acuité extraordinaire. Les préoccupations mystiques et théologiques dont se piquaient la plupart de ceux de ses contemporains qui

1. 1re *Apol.* 1, 53.
2. *Leg.* § 8 : ἵν' ἔχητε καὶ τὸν λογισμὸν ἡμῶν τῆς πίστεως.
3. Marc-Aurèle, p. 376. La comparaison indiquée par Renan, entre Lucien et Voltaire, a été développée par Gaston Boissier, dans *La Revue des Deux-Mondes*, 1879, I, 98 et s.
4. *Ibid.*, p. 677, et *Correspondance* I (1926), p. 292.

faisaient profession de penser lui apparaissaient comme des exercices absurdes et décevants. Il passa sa vie à dire leur fait aux constructeurs de systèmes, aux prédicateurs de morale, aux prometteurs de félicité.

Né à Samosate, en Syrie, vers 125, il voyagea assez longtemps et, vers 165, il s'installa à Athènes, où il devait demeurer une vingtaine d'années. Il avait d'abord étudié la rhétorique, puis s'était tourné vers la philosophie. Ayant senti la frivolité de l'une, les inconséquences de l'autre, il résolut d'en dégoûter ses contemporains, pour autant qu'ils voudraient bien l'écouter, et de leur conseiller une vie toute simple, toute vraie, celle que vit en somme le commun des hommes, qui ne se soucie guère des absurdes complications des intellectuels.

Le fond de son esprit, c'est une défiance extrêmement ombrageuse du charlatanisme sous toutes ses formes. Il en flaire partout les manigances. Les tératologues, les arétalogues, les thaumaturges n'ont pas d'ennemi plus clairvoyant et plus acharné que lui. Quiconque aborde un ordre de questions ou de sentiments qui sort de l'usage le plus courant et de la moyenne la plus ordinaire lui est suspect de vouloir en imposer, soit pour le plaisir de duper son prochain, soit pour quelque inavouable profit. Lucien ne pousse pas toujours à bout cette défiance instinctive, mais on le voit toujours près d'y céder. Il distribuerait volontiers l'humanité en deux classes, les dupeurs et les dupés, avec un tout petit lot d'amis sincères de la vérité et de la raison, parmi lesquels il se range. Et il n'a pas plus de considération pour les dupés que pour les dupeurs, car la sottise lui paraît encore plus pitoyable que la canaillerie. Le mal dont souffre son temps, c'est, selon lui, un

excès de crédulité. Lucien connaît le mécanisme des intelligences, leur avidité de merveilleux, leur peu d'exigences en fait de témoignages, leur goût inné pour le mensonge, la déformation presque inévitable du réel par l'ignorance, la sottise et la vanité; et de tout cela il se gausse avec une verve intarissable et un sens aigu du comique.

Naturellement, dans ses courses à travers le monde, en Syrie, en Cappadoce, en Bithynie, en Asie, en Italie même et en Gaule, Lucien avait eu souvent l'occasion d'entendre parler des chrétiens, et peut-être de jeter sur eux quelques rapides regards. Il n'était pas homme à mener sur leur compte une enquête bien approfondie. M. Maurice Croiset a remarqué à quel point Lucien, du fait de sa formation première, était resté étranger « à tout ce qui aurait pu mettre en lui quelques parcelles d'esprit scientifique »[1]. Il allait rarement au fond des choses, et suivait sa première impression, vive et juste d'ordinaire, mais superficielle. Il semble bien qu'il ait appliqué aux groupes chrétiens à côté desquels il avait passé la même observation sommaire, assez habile à saisir d'une façon piquante les éléments les plus voyants des doctrines et des mœurs.

Il n'avait d'ailleurs aucune raison de les prendre, sinon en déplaisance, du moins en haine. Les cultes helléniques ne lui inspiraient ni piété ni respect. Il les raillait impi-

1. *La Vie et les Œuvres de Lucien*, Paris, 1882, p. 89. — Aussi doit-on s'étonner de l'emphase inaccoutumée avec laquelle Remy de Gourmont écrit ceci (*Dial des Amateurs*, Paris, 1907, p. 326): « Après dix-huit cents ans les hommes qui participent à l'intelligence *en sont exactement au point où en était Lucien*. C'est un peu effrayant, mais bien curieux aussi. Nous avons piétiné inutilement depuis le deuxième siècle, dans les ténèbres chrétiennes, et quand nous avons aperçu, enfin, un peu de lumière, cette lumière était exactement la lumière à laquelle souriait l'ironie antique. »

toyablement dans ses *Dialogues* et dans son *Prométhée*. Les apologistes chrétiens, si actifs au IIe siècle, avaient une autre façon de médire des dieux, mais leurs sévérités n'étaient pas en désaccord avec les ironies que prodiguait Lucien, en se moquant de l'Olympe à cœur joie. D'autre part, Syrien hellénisé, il restait fort indifférent aux destinées de l'Empire. On ne trouve chez lui presque aucune trace d'esprit civique. Il était donc entièrement dégagé des inquiétudes patriotiques, des croyances ou des superstitions où s'alimentait communément l'hostilité antichrétienne. Mais cela ne signifie point qu'il dût avoir pour les chrétiens le moindre goût, car toute « foi » l'agaçait, et il était, je l'ai dit, de ces esprits pour qui le surnaturel demeure lettre close et postulat impensable.

En fait, il n'a pas très souvent parlé d'eux. On a cru parfois relever chez lui certaines allusions voilées, qui me paraissent des plus problématiques[1]. Les passages dont le sens est certain figurent, les uns dans le *Peregrinus* — ce sont les plus substantiels et les plus significatifs — les autres dans l'*Alexandre*.

L'opuscule sur la *Mort de Peregrinus* est un des plus jolis de Lucien. Ce Peregrinus — qui, à en croire Lucien,

1. La baleine monstrueuse qui, dans l'*Histoire Véritable*, I, 30 et s., avale un vaisseau avec tous ceux qu'il porte, serait une parodie de l'aventure de Jonas. Une scène d'exorcisme est décrite sur le mode ironique dans le *Philopseudès*, ch. XVI, parmi une série d'autres « galéjades » absurdes, telles que le bon public les absorbe avec satisfaction. Renan voulait que Lucien eût pensé aux chrétiens « en traçant dans les *Fugitifs* cette peinture d'un monde de bohémiens, impudents, ignorants, insolents, levant des tributs véritables sous prétexte d'aumônes, etc... » (*Marc-Aurèle*, p. 374). Selon Planck (*Theol. Studien und Kritiken*, 1851, 2, p. 856 et s.), Lucien aurait songé aux martyrs chrétiens, spécialement à Polycarpe, l'évêque de Smyrne, en racontant la mort volontaire de Peregrinus. Toutes ces prétendues allusions, à les étudier dans leur contexte, se révèlent contestables et arbitraires.

se donnait volontiers à lui-même le surnom de Protée — n'était pas un personnage fictif[1], et son suicide théâtral, en 165[2], demeurait fameux dans le souvenir des foules. Il avait sa statue à Parium, sa ville natale, et cette statue passait pour rendre des oracles. Il n'est pas impossible que le Peregrinus réel ait été tout autre chose que l'imposteur follement vaniteux dont Lucien trace le portrait. Aulu-Gelle, qui l'avait connu personnellement, parle de lui avec beaucoup de respect et lui attribue des maximes fort édifiantes sur l'horreur du sage pour tout péché, même secret. Quoi qu'il en soit, voici la contexture du récit de Lucien.

Il raconte qu'un jour, dans le gymnase d'Elée, il entendit un philosophe cynique qui, d'une voix forte et rude, parmi toutes sortes d'invectives à l'adresse de ses auditeurs (tel était le ton coutumier de la secte), célébrait les vertus de Peregrinus-Protée. Il apprend que Peregrinus a annoncé qu'il se brûlerait sous les yeux de tous aux prochains jeux Olympiques. — Mais un autre orateur succède au premier et fournit la contre-partie de l'apologie esquissée par le cynique. Il rappelle sur le mode hilare la peu édifiante carrière de Peregrinus, qu'il semble connaître de longue date. A peine arrivé à l'âge d'homme, Peregrinus s'est compromis dans des aventures scandaleuses, dont il ne s'est tiré que d'une façon fort humiliante ou fort onéreuse. Il a en lui l'étoffe d'un parfait scélérat. Comme son père s'obstinait à prolonger sa vie par delà la soixantaine, il l'a bel et bien étouffé. Peu après cet abominable exploit, il a

1. Aulu-Gelle, *Nuits Att.* XII, 11 ; Tatien, *Oratio adv. Gr.*, 25 ; Athenagore, *Leg.* 27, etc.
2. Pour cette date, cf. Saint Jérôme, *Chronique*, p. 204, éd. Helm.

eu l'occasion de fréquenter les chrétiens et s'est affilié à leur secte.

Ici, il faut traduire le texte même de Lucien[1] :

Ce fut vers ce temps-là que Peregrinus apprit à connaître l'admirable sagesse des chrétiens, en fréquentant en Palestine quelques-uns de leurs prêtres et de leurs exégètes... Il leur fit bientôt voir qu'ils n'étaient que des enfants, en comparaison de lui. Il était leur prophète, leur thiasarque et leur chef d'assemblées, jouant à lui seul tous les rôles. Il interprétait, il paraphrasait leurs livres; il en composa lui-même un bon nombre. Les chrétiens le regardèrent bientôt comme un Dieu. Ils acceptèrent ses lois et firent de lui un personnage de premier plan.

Le sens des deux lignes qui suivent est moins sûr. C'est, semble-t-il, une sorte de parenthèse où Lucien rappelle l'origine de la secte chrétienne.

(Les chrétiens) adorent encore ce grand homme qui fut crucifié en Palestine, parce qu'il introduisait dans la vie ces nouveaux mystères[2].

C'est pour cela que Protée fut arrêté et jeté en prison. Cet événement lui assura pour le reste de sa vie un grand prestige dont bénéficia son activité de faiseur de miracles, et ce goût d'ambition qui était une passion chez lui.

Du jour où il fut dans les fers, les chrétiens qui regardaient son aventure comme un désastre mirent tout en œuvre pour le délivrer; et comme cela leur était impossible, ils lui rendirent du moins toutes sortes de services avec un zèle infatigable. De bon matin, on voyait autour de la prison une foule de vieilles femmes, de veuves et d'orphelins. Les principaux chefs de la secte passaient la nuit avec lui, après avoir gagné à prix d'argent les geôliers; ils faisaient apporter des mets de toute espèce, et ils se lisaient leurs discours sacrés. Enfin le brave

1. *Peregrinus*, chap. XI et s. (éd. FRITZSCHIUS, II, p. 74).

2. Τὸν μέγαν γοῦν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσι τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν ἐς τὸν βίον. — MEISER (*Sitz.-Ber. München*, 1906, p. 313 et s.) propose, au lieu de γοῦν, le mot γόητα, et suppose que quelque chose est tombé au début de la phrase, par ex. Καλοῦνται δὲ χριστιανοί, οἳ τὸν μέγαν γόητα, etc..., ce qui signifierait : « On appelle chrétiens ceux qui adorent le grand *goète*, celui qui fut crucifié, etc. ».

Peregrinus — il portait encore ce nom — était appelé par eux « le nouveau Socrate ».

Bien plus, de plusieurs villes d'Asie lui vinrent des députés au nom des communautés chrétiennes, afin de l'aider, de l'assister devant le tribunal, et de le réconforter.

Je ne saurais dire avec quelle promptitude ils agissent, quand de pareils cas se présentent dans leurs communautés. D'un seul mot, rien alors ne leur coûte. C'est ainsi que Peregrinus, sous le prétexte de son incarcération, reçut des richesses considérables, et se fit à ce titre un gros revenu.

Ces malheureux sont avant tout convaincus qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement. Ils méprisent donc la mort, que beaucoup affrontent volontairement. Leur premier législateur leur a persuadé qu'ils étaient tous frères. Dès qu'ils ont abjuré les dieux de la Grèce, ils adorent leur sophiste crucifié et conforment leur vie à ses préceptes. Aussi méprisent-ils tous les biens et les tiennent-ils pour d'usage commun, car ils ne demandent pas de preuves pour justifier leur attachement à cette doctrine. Que surgisse parmi eux un imposteur adroit, sachant mettre à profit la situation, il peut s'enrichir très vite, en menant à sa guise ces gens qui n'y entendent goutte.

Après avoir esquivé le châtiment qui lui était dû pour le meurtre de son père, Peregrinus reprend sa vie errante, en compagnie de fidèles admirateurs qui ne le laissent manquer de rien.

Une troupe de chrétiens lui servait de satellites, fournissait à ses besoins et l'entretenait dans l'abondance. Il vécut un certain temps de cette manière ; mais ayant violé quelques-uns de leurs préceptes — on l'avait vu, je crois, manger des viandes qui leur sont interdites — les chrétiens l'abandonnèrent.

Quelle impression se dégage, au total, de ce morceau?

On ne peut dire que Lucien y donne une caricature des mœurs chrétiennes. Les traits dont ce petit tableau est formé ne sont pas sans justesse, quoique l'on puisse y relever quelques à peu près. Lucien sait l'importance du rôle que les Livres Saints jouent parmi les chrétiens; leur

respect pour le « prophète » authentique (le mot prophète étant entendu au sens très général d' « homme de Dieu »); le crédit exceptionnel dont jouit dans les églises le confesseur qui a su souffrir pour sa foi; le zèle charitable dont ils entourent les prisonniers pendant leur détention; l'ardente fraternité qui les unit, même par delà les groupements locaux; le peu de cas qu'ils font de la richesse individuelle; leur mépris de la mort, encouragé par les promesses d'immortalité; leur prompte désillusion sur le compte de ceux en qui ils avaient cru d'abord reconnaître les interprètes de l'Esprit, quand leurs actes, leurs « fruits » cessent de justifier cette confiance[1]. Peregrinus la perd par imprudente goinfrerie, pour avoir consommé des viandes défendues — c'est-à-dire des viandes antérieurement offertes dans quelque sacrifice païen.

Toutes ces indications sont exactes, et les textes les plus authentiquement chrétiens les confirment pleinement.

Bien entendu, Lucien — qui voit choses et gens d'un coup d'œil incisif, mais peu appuyé — n'a pu se défendre de quelques ignorances et de quelques maladresses. Il ne nomme même pas le Christ, ni n'indique le lien entre les croyances chrétiennes et son enseignement. Pas davantage ne souffle-t-il mot de sa résurrection. Il ne précise pas d'une façon suffisamment technique à quel rang Peregrinus s'est haussé parmi les chrétiens. Il est possible que les mots *thiasarchès* et *sunagogeus* correspondent dans sa pensée à la dignité épiscopale, mais la portée en reste incertaine[2]. — D'autre part, il montre son triste héros composant lui-

1. Voir sur ce dernier point ma *Crise Montaniste*, Paris, 1913, p. 115 et s.

2. Ces mots signifient, en somme, chef de *thiase*, chef de confrérie ou d'association religieuse. Le premier paraît des plus rares. Cf. Daremberg-Saglio, V, 265.

même des livres sacrés. Si Peregrinus s'y fût risqué, ce n'eût pas été pour lui une recommandation auprès de ses nouveaux coreligionnaires, fort chatouilleux sur ce chapitre, en dehors des sectes dissidentes. — Il prétend que les chrétiens appelaient Peregrinus « le nouveau Socrate » et cela encore est une fausse note. Certes, les témoignages chrétiens d'admiration à l'égard de Socrate ne manquent pas, au second siècle. Saint Justin, au chapitre x de sa seconde *Apologie*, n'allait-il pas jusqu'à instituer un parallèle (souvent réédité depuis) entre Socrate et le Christ, victimes l'un et l'autre de leur apostolat bienfaisant[1]? Justin n'oublie pas toutefois de formuler des réserves, auxquelles s'associèrent les écrivains grecs chrétiens les plus favorables au philosophe, qui ne manquaient guère de laisser entendre que cette vie si noble n'avait pas été exempte de faiblesses et de contradictions. Quant aux écrivains latins (Minucius Felix, Tertullien), ils traitèrent Socrate sans aucune aménité. Plus dangereux encore qu'honorifique, le titre de « nouveau Socrate » eût donc éveillé des suspicions dans les milieux chrétiens. — Enfin Lucien en vient à dire que les chrétiens regardaient Peregrinus, non pas seulement comme un chef et comme un guide, ce qui eût été naturel, vu la dextérité du fourbe, mais *comme un Dieu*. Ici le contresens est manifeste. Une déification de cette sorte eût paru un attentat sacrilège à l'article fondamental de leur *Credo*.

Étant donnée la virulence habituelle de ses critiques, on ne peut trouver Lucien que fort modéré sur le compte des

1. Cf. Harnack, *Socrates und die alte Kirche*, dans *Reden und Aufsaetze*, Giessen, I (1906), p. 17-49 ; J. Geffcken, *Sokrates und das alte Christentum*, Vortrag. Heidelberg, 1908. Voyez encore *Archiv. f. Religionswiss*, VI, 280 et s., et l'édition de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, de J.-J. Rousseau, par Pierre-Maurice Masson, p. 405.

chrétiens. Il ne les accuse d'aucun crime, d'aucune turpitude. Il ne leur reproche même pas de mettre leur conduite en contradiction avec les principes qu'ils arborent (c'est le principal grief dont il poursuit les philosophes), puisqu'ils chassent Peregrinus dès que celui-ci a sottement décelé sa fourberie. — Mais cette complaisance apparente ne doit pas faire prendre le change sur les sentiments qu'il éprouve à leur égard. Il les tient, non pas pour de méchantes gens, mais pour des naïfs, pour des nigauds, dont la crédulité mérite un sourire. Ne se laissent-ils pas gagner comme des enfants par les mines hypocrites et les initiatives impudentes de Peregrinus? Ils le nourrissent, l'entretiennent, le gavent et l'enrichissent. Ils sont une proie désignée pour les imposteurs qui les grugent et se moquent d'eux. Et ils portent dans leurs convictions religieuses la même candeur : ils acceptent les doctrines du « sophiste crucifié » avec une foi sans critique, (ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως) et les déifications ne leur coûtent guère!

Après la déconvenue dont sa faiblesse gourmande a été pour lui l'occasion, Peregrinus part pour l'Égypte. Il s'y fait « cynique » à son tour, et cynique du genre éhonté. Il s'embarque pour l'Italie, déclame publiquement contre l'Empereur, lequel dédaigne de le châtier comme il le mérite. Expulsé d'Italie par l'autorité administrative, Peregrinus revient en Grèce, essaie de fomenter un soulèvement contre Rome, et voyant que ses perpétuelles intrigues commencent à lasser bien des gens, il songe à ranimer par un coup d'éclat sa popularité languissante, en couronnant sa carrière abominable par un suicide à grand spectacle.

Le récit de la fin atroce et prestigieuse à laquelle son

incoercible vanité l'accule est un des meilleurs morceaux de Lucien. Il assiste de sa personne à cette « vaporisation », comme il dit, et il raconte le bon sang qu'il s'est fait, la panique secrète de Peregrinus, ses atermoiements, sa résolution désespérée, toute la mise en scène de cette mort pseudo-héroïque. Mais il veut que l'anecdote qu'il raconte ait un sens et achemine à une conclusion. Elle lui sert à montrer une fois de plus que le vulgaire accepte tout, croit tout, rassasie follement son appétit de merveilleux. Et, avec son goût de mystification, Lucien s'ingénie à fournir un aliment à cette avidité déraisonnable. Il joue au bon apôtre, et suit en se frottant les mains le développement, le pullulement prévu des faussetés qu'il a forgées et lancées lui-même.

Les textes que fournit l'opuscule intitulé *Alexandre* sont moins significatifs. Il s'agit de cet Alexandre d'Abonotique, autre contemporain de Lucien, qui sut conquérir dans toute l'Asie une réputation extraordinaire en se donnant comme un thaumaturge, et en fondant même un nouveau culte. Lucien avait eu avec lui des démêlés personnels, et le tenait pour un hypocrite et un scélérat. Il écrit son pamphlet pour stigmatiser l'imposture de cet Alexandre et la déraison de ses fidèles; pour venger Epicure à qui Alexandre en voulait spécialement, car, prémunis contre toute superstition, les disciples d'Epicure se refusaient à ses supercheries; enfin pour se venger lui-même.

Les chrétiens se trouvent mêlés à deux épisodes, d'une façon qui n'a en somme pour eux rien que d'honorable. Car Lucien ne saurait leur en vouloir de s'être fait redouter d'Alexandre, et de se moquer de ses prétendus oracles, tout comme les disciples du philosophe « dont l'œil perçant

pénétrait la nature et qui, seul, a connu la vérité » (c'est Epicure qu'il désigne ainsi).

Afin d'effrayer ses adversaires, surtout les Epicuriens, fort nombreux dans la province du Pont, Alexandre, qui craint un retournement de l'opinion, proclame que le Pont est *plein d'athées et de chrétiens*, qui n'ont pas honte de répandre sur lui les pires diffamations, et qu'il faut les assommer à coups de pierres, si l'on veut se rendre Dieu favorable[1]. — Quelque temps après, le charlatan, passé en Italie, inaugure la célébration des mystères dont il est le hiérophante par une annonce solennelle, comme celles qu'on entendait à Athènes, lors des Eleusinies : « S'il y a ici un athée, *soit chrétien, soit épicurien*, qu'il fuie hors de ces lieux! Quant à ceux qui croient en Dieu, ils peuvent prendre part aux mystères pour leur plus grand bien. » Il s'avance en criant lui-même : « *Dehors les chrétiens!* » et la foule clame à son tour : « Dehors les Epicuriens! »[2]

Somme toute, Lucien n'a guère fait, comme le remarque fort justement Harnack[3], que jouer avec la question chrétienne. Il ne l'a pas envisagée sérieusement ni n'a éprouvé la moindre tentation de l'approfondir. Il ne sait à peu près rien, semble-t-il, de la doctrine que les chrétiens professent, au moins des aspects théologiques de cette doctrine. Mais ce qu'il connaît de leur mode de vie ne lui inspire *a priori* aucune hostilité particulière. Le christianisme n'est pour lui qu'une folie de plus à ajouter à l'interminable liste des insanités humaines. Lucien est *le seul* écrivain païen qui paraisse trouver cette folie à peu près inoffensive.

1. Ch., 25.
2. Ch., 38.
3. *Mission und Ausbr. des Christentums*, I, p. 473 (3e éd.).

DEUXIÈME PARTIE

DE CELSE A ORIGÈNE

CHAPITRE PREMIER

LA *PAROLE DE VÉRITÉ* DE CELSE

I. De Lucien de Samosate à Celse. — II. La réfutation du Λόγος ἀληθής par Origène. — III. Suffit-elle à nous donner une idée complète du pamphlet de Celse ? — IV. Conception que Celse se forme du christianisme. L'appel final qu'il adresse aux chrétiens. Son talent. — V. Que connaissait-il de la doctrine chrétienne ? — VI. Les lacunes et les incertitudes de sa pensée. — VII. Comment Origène juge-t-il son adversaire ? L'accusation d'épicurisme qu'il porte contre lui. — VIII. D'où lui vient son animosité ? — IX. La sensibilité religieuse d'Origène. Quelle idée se fait-il du Christ, de la foi, de la vie chrétienne et de l'avenir du christianisme ? — X. Ses affinités intellectuelles avec Celse. Dépit secret qu'il en éprouve. — XI. Subtilité et vigueur de sa dialectique. — XII. La « philanthropie », en face du pur esprit critique. — XIII. Deux conceptions irréductibles de Dieu et de l'Univers ; deux attitudes opposées à l'égard de l'Empire, voilà ce que décèle ce mémorable débat.

I

On peut dire que, du christianisme, Lucien de Samosate n'a connu que l'écorce. Il a su, en gros, l'origine de la secte; l'esprit de détachement, de solidarité aussi, dont elle s'inspirait; les espérances d'outre-tombe où s'alimentait sa foi; la facile crédulité de ses adeptes. Il n'y a voulu voir, au total, qu'un spécimen assez divertissant des aberrations partout répandues dont se conjouit sa verve sar-

castique. D'entrer en discussion, pour les désabuser, avec les rêveurs naïfs que ce chenapan de Peregrinus avait si commodément mystifiés, voilà une initiative dont la pensée reste loin de lui. Il lui suffisait d'amuser d'eux pendant quelques chapitres son public habituel, qu'il ne provoque même pas à les détester.

Or, du vivant même de Lucien, déjà vieilli, un écrivain de formation bien plus solide et d'une tout autre envergure d'esprit allait prendre à parti les fidèles de Jésus, et cela non plus de biais et en un débat épisodique, mais dans tout un opuscule, riche de substance. La philosophie, l'histoire, le bon sens, le témoignage des autres religions et leurs troublantes analogies, le sentiment national, les traditions du passé, étaient conviés tour à tour à déposer contre le christianisme, pour le convaincre d'illogisme, de plagiat, de désertion civique.

Les chrétiens avaient le droit, cette fois encore, de se plaindre qu'on les méconnût. Au moins n'étaient-ils plus traités en adversaires négligeables, indignes d'être tout au long réfutés.

Le *Logos Alethès*[1] (tel était le titre de l'ouvrage de Celse) offre la première enquête approfondie dont le christianisme ait été l'objet, du côté païen, et les polémistes ultérieurs s'en inspireront sans y ajouter grand chose.

La critique s'est beaucoup occupée de Celse en ces dernières décades. Elle considère à juste titre comme une bonne fortune de pouvoir connaître, grâce aux larges extraits qu'Origène a cités de son pamphlet, la pensée d'un païen instruit, capable d'érudition et de dialectique, sur le

1. = *Discours vrai*, ou *Parole de Vérité*.

christianisme du IIe siècle. Que nous ignorions presque tout de sa personnalité ; que nous ne sachions même pas où il écrivait, — à Rome, à Alexandrie, ou dans une autre ville de l'Empire — cela mécontente notre curiosité sans affaiblir l'importance de son témoignage. Dégager le texte de Celse de la réfutation qui l'encadre, en ressaisir la contexture et la suite, voilà à quoi les érudits se sont employés [1]. Nous profiterons de leur labeur, sans permettre que, dans un si passionnant débat, la personnalité d'Origène soit reléguée à l'arrière-plan.

II

Il y avait environ soixante-dix ans que Celse avait lancé sa *Parole de Vérité* quand, en 248, Origène entreprit, à Césarée de Palestine, d'en donner une réfutation détaillée [2].

C'est sur la prière de son ami Ambroise qu'il s'y décida.

Il avait naguère converti cet Ambroise, qui s'était laissé prendre aux idées du gnostique Valentin, et l'amitié la plus généreuse unissait le disciple à son maître spirituel [3]. Ambroise ranimait constamment le zèle d'Origène et, fort riche, il mettait à sa disposition, spécialement pour ses commentaires de l'Écriture sainte, des équipes de sténographes, de copistes, de calligraphes, qui se relayaient à heure fixe [4]. Méthode commode, qui explique l'énormité

1. Th. Keim, en 1873 ; B. Aubé, en 1878 ; Pélagaud, en 1879 ; Koetschau, en 1892 ; Gloeckner, en 1924.

2. La date du traité semble avoir été fixée d'une façon sûre par K.-J. Neumann, *Staat und Kirche*, I, 265 et suiv.

3. Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.*, VI, 18, 1.

4. *Ibid.*, VI, 23, 1.

de la production littéraire d'Origène, mais qui eut pour rançon ce bavardage exégétique, cette abondance fluide et intarissable, où son talent s'est en partie gâté.

Origène affecte de s'étonner des insistances d'Ambroise. Il le prend de très haut avec Celse[1] : « Plût à Dieu, s'écrie-t-il, que tous les adversaires du christianisme fussent aussi ignorants que lui sur les faits, sur les plus simples données des Écritures ! Leurs attaques contre notre foi perdraient ainsi toute leur force de séduction, même à l'égard des esprits versatiles, même sur ceux qui ne croient que *pour un temps*[2]. » Il ne veut pas supposer qu'un seul fidèle puisse être ébranlé par un tel ouvrage[3]. Il admet toutefois, par hypothèse, que « dans la masse » des croyants il pourrait s'en trouver qui, s'étant laissé détourner du vrai, y reviendront après avoir lu sa réponse, et c'est ce qui le décide à l'écrire. Il lui échappe même d'avouer que certaines des objections de Celse risquent de blesser les âmes, et qu'il est opportun d'en arracher ces traits empoisonnés[4].

Il explique dans sa *Préface* la méthode de réfutation à laquelle, après quelques hésitations, il s'est finalement arrêté :

> J'avais avancé ma réponse jusqu'à l'endroit où Celse introduit par prosopopée un Juif disputant contre Jésus (= I, 28), lorsqu'il m'a paru bon de mettre cette préface en tête de mon travail... Elle me servira d'excuse auprès de ceux qui remarqueront que j'ai composé le début de ma réfutation dans une idée différente de celle qui domine ce qui suit ce début. Je n'avais d'abord dessein que de noter les points fondamentaux [de son réquisitoire] et les réponses sommaires qu'on y pourrait

1. *Contra C.*, I, 49.
2. Cf. *Saint Luc*, VIII, 13.
3. *Proœmium*, 3 et 4.
4. V, 1 ; cf. IV, 1.

opposer, sauf à réduire ensuite le tout en un seul corps de discours [1]. Mais le sujet même m'a ultérieurement induit, dans mon désir d'économiser du temps, à me contenter de la riposte que j'avais donnée au commencement et, dans ce qui suit, à discuter avec la précision d'un contrat, autant que faire se pourrait, les accusations de Celse, pour les réfuter.

Il avait donc commencé par relever les articles essentiels de la polémique de Celse, en y joignant chaque fois une brève réfutation ; il comptait organiser ensuite et harmoniser ces discussions partielles, ce qui eût impliqué un travail de composition assez laborieux. Sentant qu'il n'aurait pas le loisir de le parfaire, il s'arrêta finalement à un autre procédé, plus minutieux, mais au fond plus facile et plus conforme à ses habitudes de commentateur : suivre le texte de Celse, en transcrire de larges extraits, le discuter à mesure [2]. C'est à partir du chapitre XXVIII de son Ier livre qu'il décida de prendre ce second parti, et il tint à insérer dans une préface son explication sur ce changement de méthode [3].

III

Pouvons-nous, à ce prix, nous former, d'après l'ample apologie d'Origène, une idée complète de l'ouvrage de Celse ?

1. σωματοποιήσαι τὸν λόγον.

2. Il n'est pas impossible que la répétition assez choquante que l'on relève au début du chapitre XXVIII (édit. Koetschau, dans le *Corpus* de Berlin, t. I, p. 79, lignes 15 et 20) provienne de ce que, s'étant interrompu juste à ce moment pour formuler cet avertissement, il a oublié, en reprenant sa dictée au point où il l'avait laissée, que déjà il avait aménagé la transition nécessaire.

3. Qu'il ait lu préalablement l'ouvrage en son entier, c'est ce qui résulte d'annonces comme celles qu'on lit II, 3 (Koetschau, I, 130, l. 14) ; III, 13 (K., I, 213, l. 2), et qui amorcent des observations plus tard formulées.

Les critiques paraissent de plus en plus optimistes sur ce point. C.-J. Neumann estimait que le dixième tout au plus de l'œuvre de Celse se serait perdu et que, pour les trois quarts, nous en pouvons lire le texte original, fidèlement reproduit par Origène [1]. Koetschau, l'éditeur du traité dans le *Corpus* de Berlin, partage entièrement son avis [2]. Otto Glöckner, dans l'édition du Λόγος Ἀληθής qu'il a donnée à la collection de Lietzmann, affirme que nous possédons tout l'essentiel de l'argumentation de Celse [3]. Mme Miura-Stange, une élève de A. von Harnack, va plus loin [4]. Elle se croit autorisée, sur lecture de la réfutation d'Origène, à signaler, du point de vue littéraire, certaines insuffisances de composition chez Celse, et elle juge illusoires les tentatives modernes pour retrouver, dans ce qui reste de la *Parole de Vérité*, une structure plus ou moins rigoureuse, dont Celse lui-même ne se serait guère soucié.

La loyauté d'Origène n'est pas en cause. Il a promis de suivre son adversaire pas à pas, de ne négliger aucun argument, même frivole [5]. Il a dû faire de son mieux pour tenir sa promesse. Mais il paraît invraisemblable que, dans une discussion de ce genre, il n'ait pas négligé un certain nombre d'objections de second plan qu'il n'aurait pu relever qu'en la surchargeant inutilement. Si scrupuleux qu'il fût, il était bien obligé de faire une apologie lisible, sous peine de manquer son but.

En fait, il a beaucoup élagué [6] ; et j'admire que

1. Art. *Celsus*, dans la *Real-Encykl. für protest. Theol.*, 3e édit., t. III, p. 773, l. 43.
2. T. I, p. LI.
3. *Kleine Texte*, no 151 (1924), p. XIV.
4. *Celsus und Origenes*. Giessen, 1926, p. 17 et suiv.
5. I, 41 ; II, 20.
6. Il laisse entendre que Celse s'était souvent répété (II, 32 : KOETSCHAU,

Mme Miura-Stange se permette de juger la composition même d'un livre qui nous est parvenu dans des conditions aussi spéciales que le livre de Celse. N'allons donc pas nous imaginer que nous ne gagnerions rien à le récupérer dans sa teneur originelle ! Mais enfin, même sous la forme fragmentaire où nous le possédons, il décèle avec une clarté très suffisante l'attitude de Celse à l'égard du christianisme ; et les répliques auxquelles il donne occasion mettent dans tout son jour la pensée d'Origène lui-même.

IV

Les attaques de Celse sont brutales et violentes, avec une affectation de dédain dont Origène ne se résignera pas à supporter l'insolence.

Aux yeux de Celse, le christianisme est une doctrine barbare, absurde, faite pour des gens sans culture — chez qui, d'ailleurs, elle recrute le gros de ses partisans.

Il faut le tenir pour une manifestation, parmi quelques autres, de cette folie mystique qui déferle de l'Orient sur l'Occident, au seul profit des charlatans de carrefour et de ces prédicants fanatiques qui vaticinent éperdument leurs terrifiantes eschatologies[1]. On peut aussi le mettre sur le même plan que les religions de mystères qui, comme celle

t. I, p. 159, l. 8 : τὰς ταυτολογίας Κέλσου). Il dit lui-même qu'il a laissé tomber des développements insignifiants (II, 79), des redites (III, 64 ; VI, 7 ; VI, 74) ; qu'il résume en gros certains arguments (IV, 20 ; VI, 17) ; qu'il élimine des observations superflues, ou étrangères au sujet principal (VI, 22). — L'allusion à Zénon « plus sage que le Christ » qu'indique Origène (V, 20) décèle qu'il a omis un développement, car il n'est pas question ailleurs de cette comparaison.

1. I, 68 ; III, 50 ; VII, 9.

de Dionysos, glacent d'effroi les néophytes par des spectres frauduleux et de chimériques fantômes [1].

Les chrétiens affectent de se séparer des autres hommes, de mépriser les lois, les mœurs, la culture de la société où ils vivent et la science même [2]. Mais que serait leur croyance, réduite à elle-même et dépouillée des larcins dont ils l'ont étoffée ? Quand on en analyse les concepts fondamentaux, on s'aperçoit qu'ils ont été empruntés pour la plupart à la philosophie grecque, surtout à celle de Platon, avec des déformations et des contresens où se trahit l'insuffisance intellectuelle des maladroits plagiaires.

Par exemple, la « foi » sans réserve que les chrétiens imposent aux leurs ; l'idée que la sagesse des hommes est « folie » devant Dieu ; leur goût d'humilité, de pénitence, leur conception d'un Dieu supra-céleste, d'un royaume de Dieu, d'un monde meilleur réservé à des âmes privilégiées ; l'affirmation qu'il faut supporter avec patience l'injustice, tout cela, c'est du Platon gauchement interprété. La doctrine de la résurrection procède de la vieille théorie — mal comprise — de la migration des âmes. D'autres articles de leur *Credo* viennent d'Héraclite, des Stoïciens, des Juifs, des mystères de Mithra, des mythes égyptiens de Typhon, d'Horus et d'Osiris. Les Perses et les Cabires leur ont fourni certains éléments, comme leur rêve de sept cieux superposés [3]. Des vestiges de légendes païennes restent discernables au fond de plusieurs de leurs croyances : l'affirmation que le Christ serait né d'une vierge visitée par l'Esprit saint rappelle les fables de Danaé, de Mélanippe, d'Augé et

1. IV, 10 ; cf. III, 16.
2. VIII, 2 ; cf. III, 55, 75, 78 ; VI, 14.
3. Pour tous ces « rapprochements », voir *Contra Celsum*, VI, 1, à VII, 58.

d'Antiope[1] ; l'épisode de la résurrection fait songer à l'histoire d'Aristée de Proconnèse, qui, d'après Pindare et Hérodote, fut ravi par la mort aux yeux des hommes, puis se fit voir en divers points de l'univers, à des intervalles fort éloignés, comme un annonciateur des volontés divines[2] ; l'adoration d'un captif et d'un supplicié a eu son prototype dans le culte rendu par les Gètes à Xamolxis, par les Cilliens à Mopsos[3], etc... Tel récit biblique, comme la destruction de Sodome et de Gomorrhe, est un emprunt à la légende de Phaéton[4], embrasant l'univers pour avoir égaré hors de leur voie les chevaux du soleil ; pareillement Moïse a maladroitement copié, dans son récit de la tour de Babel, l'épisode homérique des fils d'Alous, qui, pour monter à l'assaut du ciel, rêvèrent d'entasser sur l'Olympe l'Ossa et le Pélion[5].

Celse fait un usage assidu de la méthode comparative pour ravaler les dogmes chrétiens au rang des antiques fictions et des légendes périmées.

Mais, selon lui, l'article fondamental de la doctrine chrétienne, et le plus inacceptable pour une intelligence formée aux disciplines de la raison et de la philosophie, c'est l'idée d'un Dieu s'incarnant pour vivre d'une vie humaine :

Que si *certains parmi* les chrétiens (*sic*), ainsi que les Juifs, soutiennent qu'un Dieu ou un fils de Dieu est descendu ou doit descendre sur la terre comme juge des choses terrestres, c'est là, de leurs prétentions, la plus honteuse ; et il n'est pas besoin d'un long discours pour

1. Danaé et Antiope, que Zeus rendit mère ; Augé, qui eut Hercule pour amant ; Mélanippe, qu'aima Eole.
2. III, 26.
3. III, 34.
4. IV, 21.
5. *Iliade*, V, 385 et suiv. ; *Odyssée*, XI, 305 et suiv.

la réfuter. Quel sens peut avoir, pour un Dieu, un voyage comme celui-là ? Serait-ce pour apprendre ce qui se passe chez les hommes ? Mais ne sait-il donc pas tout ? Est-il donc incapable, étant donnée sa puissance divine, de les améliorer sans dépêcher quelqu'un corporellement à cet effet [1] ? Ou faut-il le comparer à un parvenu, jusqu'alors inconnu des foules et impatient de s'exhiber à leurs regards en faisant parade de ses richesses [2] ?.. Et si, comme les chrétiens l'affirment, il est venu pour aider les hommes à rentrer dans la droite voie, pourquoi ne s'est-il avisé de ce devoir qu'après les avoir laissés errer durant tant de siècles [3] ?

Objection plus grave encore : une pareille conception implique une sorte de rupture de l'harmonie du Cosmos :

Si Dieu descend en personne vers l'humanité, c'est donc qu'il abandonne la demeure qui est sienne. Il bouleverse du même coup l'univers. Or, que l'on change la moindre parcelle de cet univers, et tout l'ensemble s'en va à la débâcle [4].

Puis le moyen d'imaginer un Dieu renonçant provisoirement aux sublimes privilèges de son état ? Celse évoque ici toute la tradition philosophique :

Λέγω δὲ οὐδὲν καινόν, ἀλλὰ πάλαι δεδογμένα : « *Je n'avance rien de nouveau, je dis des choses depuis longtemps démontrées.* Dieu est bon, il est beau, il est heureux ; sa situation est la plus belle et la meilleure. S'il descend vers les hommes, c'est donc qu'il s'assujettit à un changement, et ce changement sera (fatalement) de bon en méchant, de beau en laid, d'heureux en malheureux, de très bon en très mauvais. Qui voudrait d'un changement pareil ? — Au surplus, ce qui est mortel est, par nature, sujet aux vicissitudes, aux transformations. Mais ce qui est immortel reste, par essence, toujours identique à soi-même. Dieu ne saurait donc subir un changement de cette sorte [5].

1. IV, 3-5.
2. Ici Origène résume un développement de Celse, sans le citer littéralement.
3. IV, 7.
4. IV, 5.
5. IV, 14.

Quant aux prodiges et aux faits miraculeux que les chrétiens considèrent comme probants, Celse les impute à la magie, pour autant qu'ils sont authentiques.

Et c'est au nom de cette doctrine composite et puérile que les chrétiens attaquent la religion nationale, pièce essentielle de l'État ! Ils savent pourtant les rigueurs que leur a déjà values l'illégalité de leurs réunions occultes. Puisqu'ils ont le nombre[1] et que quelques-uns parmi eux semblent accessibles aux suggestions du bon sens[2], ils feraient bien mieux de prendre conscience des périls de l'heure, de participer sans réserve à la vie collective de la Cité et de se serrer autour du prince :

La raison veut que des deux partis que voici on choisisse l'un ou l'autre.

Si les chrétiens se refusent à s'acquitter des sacrifices habituels et à honorer ceux qui y président, alors ils ne doivent ni se laisser affranchir, ni se marier, ni élever des enfants, ni remplir aucune autre obligation de la vie commune. Il ne leur reste qu'à s'en aller bien loin d'ici et à ne laisser derrière eux aucune postérité : de cette façon, une engeance pareille sera complètement extirpée de cette terre. — Mais s'ils contractent mariage, s'ils font des enfants, s'ils jouissent des fruits de la terre, s'ils participent aux joies de la vie comme aux maux qui y sont inhérents (tous les hommes ont à en souffrir, la nature le veut ainsi : il faut qu'il y ait des maux, qui ailleurs n'ont point de place), alors ils doivent payer un juste tribut d'honneur à ceux qui veillent sur ces choses-là, s'acquitter des devoirs que la vie impose, jusqu'à ce qu'ils soient affranchis des liens terrestres. Autrement, ils se donneraient les airs d'ingrats, puisqu'il y aurait injustice à jouir, sans aucune contre-partie, des biens dont ils profitent[3].

Voici un appel politique encore plus précis :

Il ne faut pas refuser notre créance à cet Ancien, qui a dit : « Il

1. II, 46; III, 10, 12, 73.
2. I, 27 (vers la fin du chapitre).
3. VIII, 55.

n'y a qu'un seul roi, celui qu'a établi le fils du rusé Chronos [1]. » Si vous annulez ce principe fondamental, naturellement le prince vous châtiera ; car si tous agissaient comme vous, rien n'empêcherait qu'il restât seul et abandonné ; alors l'univers tomberait aux mains des Barbares les plus dissolus et les plus féroces : il ne serait plus question parmi les hommes ni de votre culte, ni de la véritable sagesse [2].

Et plus loin :

Vous devez donc aider l'Empereur de toutes vos forces, travailler avec lui pour ce qui est juste, combattre pour lui et, en cas de nécessité, faire campagne avec lui et conduire avec lui ses troupes [3]... Vous êtes tenus aussi d'accepter les magistratures dans votre pays, si la sauvegarde des lois et le devoir de piété l'exigent [4].

Au point de vue du sens général du pamphlet, des critiques comme Harnack attachent la plus grande importance à cet appel final. Selon Harnack, ce qui domine les préoccupations de Celse, c'est l'avenir de l'État romain. Celse est religieux, parce que l'État a besoin du support de la religion ; ce qui aigrit ses sentiments à l'égard des chrétiens, c'est surtout leur indifférence pour la chose publique. A le lire entre les lignes, le *Discours* serait avant tout un ouvrage de caractère politique et une offre de paix fort peu dissimulée : « Ne vous placez plus en marge de l'Empire, et nous essaierons de vous supporter [5]. »

Nul doute, en effet, que la pensée d'offrir un *modus vivendi* n'ait traversé l'esprit de Celse, et qu'elle ne lui ait été imposée par les réussites déjà surprenantes de la propagande chrétienne. Mais elle ne tient, en somme, dans la *Parole de Vérité*, qu'une place fort restreinte ; là même

1. *Iliade*, II, 205.
2. VIII, 68.
3. VIII, 68.
4. VIII, 75. Cf. VIII, 55.
5. Cf. *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 3e édit., t. I, p. 474 et suiv.

où Celse se décide à la formuler, il adoucit à peine le ton dédaigneux qu'il a gardé dans tout l'ouvrage [1]. Le souci d'aménager un concordat avec ses adversaires le préoccupe beaucoup moins, semble-t-il, que la volonté de les dégoûter de leur foi en en soulignant à traits répétés l'absurdité scandaleuse [2].

Il ne manquait d'ailleurs ni de verve, ni de mordant. Qu'on en juge par un ou deux morceaux seulement. Voici le tableau qu'il trace de la propagande chrétienne parmi les esprits débiles ou encore mal formés, les seuls, à son gré, qui puissent s'y laisser séduire :

Nous voyons, dans les maisons des particuliers, des cardeurs, des cordonniers, des foulons, des gens sans aucune espèce d'éducation ni de culture ; ils se gardent bien d'ouvrir la bouche tant que sont là les maîtres, qui ont de l'âge et du jugement ; mais, dès qu'ils peuvent prendre à part des enfants ou quelques femmes aussi dénuées de bon sens qu'eux-mêmes, alors ils se mettent à étaler leurs merveilles... Il ne faut pas écouter le père ni croire ce que disent les précepteurs : c'est à eux qu'on doit obéir. Les autres sont des radoteurs, des cerveaux fêlés, perdus de sots préjugés, et qui ne savent ni concevoir le bien véritable, ni le réaliser : eux seuls, ils ont le secret du bien-vivre ; les enfants, s'ils les croient, seront heureux, et par eux le bonheur viendra dans la maison... — Si, pendant qu'ils parlent de la sorte, survient un des précepteurs, ou quelque personne de poids, ou le père lui-même, les plus circonspects prennent peur et s'égaillent ; mais de plus effrontés ne laissent pas d'exciter les enfants à la révolte. Ils leur chuchotent, par exemple, qu'en présence de leur père ou de leurs maîtres ils ne peuvent ni ne veulent rien leur apprendre de bon, pour ne pas s'exposer à la sottise et à la grossièreté de ces êtres profondément cor-

1. Un critique, W. Völker, a remarqué qu'on retrouve dans les procès des chrétiens cette alternance de feinte douceur et de brutalité : par exemple, dans le *Martyre de saint Polycarpe*, VIII, 2. Ce mélange d'*astutia suadendi* et de *duritia saeviendi*, Tertullien le signalera dans son *Apologétique*, § XXVII.

2. Telle est l'intention qu'Origène lui prête (VI, 74), et, je crois, avec équité.

rompus et enfoncés dans l'abîme du vice, de qui ils auraient à redouter des châtiments ; mais que, s'ils veulent savoir, ils n'ont qu'à laisser là le père et les précepteurs, à venir avec les femmes et leurs camarades de jeux dans l'appartement des femmes, dans l'échoppe du cordonnier ou dans l'atelier du foulon ; c'est là qu'ils recevront la sagesse parfaite ! — Tels sont les propos grâce auxquels ils se font croire [1]...

Ailleurs, il ironise sur la prétention judéo-chrétienne à bénéficier d'une exclusive révélation :

Juifs et chrétiens ressemblent à une troupe de chauves-souris, à des fourmis qui sortent de leurs trous, à des grenouilles qui tiennent séance autour d'un marais, à des vers formant assemblée dans un coin de bourbier, qui disputeraient ensemble qui d'entre eux sont les plus grands pécheurs et se diraient les uns aux autres : « Nous sommes ceux à qui Dieu révèle d'avance et prédit tout ; négligeant l'univers et le cours des astres, sans souci de cette vaste terre, c'est pour nous seuls qu'il gouverne, avec nous seuls qu'il communique par ses envoyés ; il ne cesse de nous en expédier et de chercher par quel moyen nous pourrons lui être unis éternellement... Il y a un Dieu, déclarent les vers de terre, mais nous venons immédiatement après lui ; nous avons été créés par Dieu entièrement semblables à lui ; toutes choses nous sont subordonnées : la terre et l'eau, l'air et les étoiles ; c'est pour nous que tout a été fait, et tout est organisé pour nous servir... Puisqu'il y en a parmi nous qui pèchent, Dieu viendra lui-même, ou il enverra son Fils afin de livrer aux flammes les impies, et que nous autres nous jouissions avec lui de la vie éternelle. » Plus supportables seraient ces sottises de la part des vers et des grenouilles que de la part des Juifs et des chrétiens, dans leurs discussions [2] !

V

Au surplus, Celse ne s'était pas contenté d'observer du dehors les méthodes et la tactique du prosélytisme chrétien. Il avait pris contact avec la doctrine elle-même, il prétendait

1. III, 55.
2. IV, 23.

l'avoir approfondie dans tous ses détails et y avoir trouvé ses meilleures armes[1].

Si les chrétiens veulent bien répondre à mes questions — je les leur pose, non pas pour me documenter, car *je sais tout*, mais parce que j'ai de tous le même souci — tout ira bien. S'ils gardent le silence avec leur défaite habituelle : « Nous ne discuterons pas ! » alors il faudra bien que nous leur fassions voir d'où naissent leurs erreurs[2].

Ce *je sais tout*, Origène en relève aussitôt l'outrecuidance. Ce qu'il conteste surtout (non sans raison), c'est que Celse ait pénétré fort avant dans l'intelligence du dogme chrétien. Il lui eût été plus difficile de nier que son adversaire ait fait un certain effort — qu'il ne faut pas exagérer — pour s'informer aux sources mêmes de la Révélation.

Celse connaissait quelques parties de l'Ancien Testament (la *Genèse* sûrement ; peut-être aussi l'*Exode*, le *Deutéronome*, quelques-uns des livres prophétiques, quelques morceaux des *Psaumes*, *Jonas* et *Daniel*). Il allègue le *Livre d'Hénoch* : Origène soupçonne toutefois qu'il ne l'a pas lu directement et qu'il ignore que cet apocryphe ne fait pas partie du « canon » des Églises[3]. — Il connaissait l'*Évangile* de saint Matthieu, qui paraît avoir attiré surtout son attention, sans doute aussi celui de saint Luc. On a contesté, à tort, je crois, qu'il ait profité de celui de saint Jean[4]. Il ne cite d'ailleurs le nom d'aucun des quatre évangélistes. Origène met en doute qu'il ait lu les *Actes des Apôtres*[5] : en tout cas, Celse n'en a guère fait état, non

1. II, 74, 76.
2. I, 12.
3. V, 54.
4. Les passages décisifs sont I, 41 (cf. Saint Jean, I, 32) ; I, 66, et II, 36 (cf. Jean, XIX, 34) ; II, 37 (cf. Jean, XIX, 28, 30).
5. II, 1.

plus que des *Épîtres* de saint Paul[1] (ce dont Origène ne manque pas de s'étonner[2]). — Il n'y a plus personne pour soutenir que Celse ait utilisé dans la première partie de son pamphlet (I, 28 à II) un écrit juif dirigé contre les chrétiens. Il n'avait cependant pas négligé les traditions juives hostiles au Christ[3]. C'est à celles-ci qu'il doit l'histoire du soldat Panthéra[4], de l'adultère duquel Jésus serait né. Sans doute s'en inspire-t-il également, quand il suppose que le Christ aurait été initié aux pratiques de la magie pendant son séjour en Égypte. — Il a jeté aussi un coup d'œil sommaire sur la littérature chrétienne post-apostolique. Il connaît le *Dialogue de Jason et de Papiscus*[5], peut-être l'*Épître de Barnabé*[6]. Quant à la littérature apologétique si florissante au IIe siècle, il n'y a pas de preuve décisive qu'il s'en soit enquis, en dépit des affirmations de J. Geffcken, de G. Krüger et de O. Stählin. — Il sait la vitalité des sectes, leur pullulement à côté de la « Grande Église » (c'est l'expression même dont il use)[7], les querelles violentes qui mettent aux prises orthodoxes et dissidents[8]. Il insinue que la prétendue unité chrétienne est un

1. Peut-être une allusion à *I Cor.*, III, 18, dans ce chap. 1, 13 (Koetschau, I, p. 65, l. 17 et suiv.).

2. V. 64 (Koetschau, II, p. 67, l. 27 et suiv.). A en croire Origène, Celse ne citait en propres termes qu'un seul court passage de l'Apôtre, à savoir *Galates*, VI, 14 (V, 64).

3. Origène l'a noté (II, 10).

4. Pandera, dans le Talmud (voy. Aufhauser, *Antike Jesus-Zeugnisse*, dans les *Kleine Texte*, hsg. von H. Lietzmann, n° 126. Bonn, 1913, p. 38) : cf. *Contra Celsum*, I, 28. Deissmann a montré que ce nom se rencontre dans les inscriptions des deux premiers siècles, surtout comme surnom de soldats romains (par exemple, *C. I. L.*, XIII, 7514 : Tib. Iul. Abdes Panthera) ; voir *Journal of theol. Studies*, 1918, p. 79-80.

5. IV, 52.

6. I, 63.

7. V, 59. Il est curieux que nulle part il n'emploie le mot « catholique ».

8. V, 62 et suiv. Par surcroît, les chrétiens se disputent avec les Juifs « pour l'ombre d'un âne » (III, 2).

leurre et que les chrétiens n'ont de commun que le nom [1]. Les manifestations diverses du mouvement gnostique ne lui ont pas échappé. Dans certains textes que transcrit Origène [2], on perçoit un écho des doctrines docétistes, qui niaient la réalité de l'humanité de Jésus. Celse revient à plusieurs reprises sur les idées de Marcion [3] ; il en tire même, à la grande indignation d'Origène, une image bouffonne, celle du Dieu créateur et du Dieu de Marcion se chamaillant comme dans ces combats où l'on met des cailles aux prises ; puis, affaiblis par le poids des années et déjà presque en enfance, se retirant du champ de bataille où ils laissent à leurs fils le soin de vider leur querelle [4]. Il cite encore les Valentiniens, les Simoniens et plusieurs autres sectes dont Origène avoue que, fort expert en la matière, il ne sait personnellement rien [5]. — Nul doute enfin que Celse n'ait essayé de faire parler les fidèles eux-mêmes, de les amener à définir, dans des conversations privées, leurs propres croyances. Origène se déclare convaincu (et il s'en désole) que plus d'un des griefs mis en avant par Celse lui vient d'esprits simples et sans culture, qui n'ont su lui donner du christianisme qu'une vue chétive, et de la Bible qu'une conception étroite et insuffisante [6].

1. III, 12. Celse touche ici un point fort douloureux pour les chrétiens de stricte orthodoxie. Tertullien, qui écrit une vingtaine d'années à peine après lui, déplore ces dissidences, qui entament le *bloc* chrétien et ravalent la doctrine au niveau des opinions contradictoires des philosophes (voir *Apologeticus*, XLVII, 9).
2. II, 61.
3. Surtout VI, 54 et 74 ; VII, 18 et suiv.
4. VI, 74.
5. V, 62.
6. I, 12 ; III, 44 ; VI, 53 ; VII, 27.

VI

Quoiqu'il fût fort loin de s'être formé des Écritures et de la vie chrétienne une idée aussi approfondie que celle qu'un Porphyre, un siècle plus tard, saura se composer dans une intention pareillement hostile, Celse était en mesure de tirer de ses renseignements les éléments d'une critique parfois redoutable.

Ce qui ne pouvait manquer toutefois d'en affaiblir quelque peu la portée — et ce qui décèle le plus sûrement pour nous les lacunes et les incertitudes de sa pensée — ce sont, d'une part, ses graves méprises sur l'esprit de la religion chrétienne, d'autre part les contradictions choquantes où son prétendu rationalisme se jette en maint endroit.

Examinons chacun de ces points.

La conception que Celse s'est faite de la personne de Jésus est aussi injurieuse que peu nuancée. Jésus « n'était qu'un homme, un homme tel que la vérité même le manifeste et que la raison le démontre[1] » et c'est sur des jongleries de magicien qu'il avait réussi à fonder son autorité. Les prétendus miracles de ce γόης ne sont pas plus surprenants, à tout prendre, que les tours de passe-passe dont les magiciens d'Égypte donnent, pour quelques oboles, le divertissement. Qui songerait pourtant à leur décerner le titre de « fils de Dieu »[2] ? Les chrétiens croient adorer un être divin, ils adorent un mort[3]. — Ailleurs, Celse traite Jésus

1. II, 79.
2. I, 68 : υἱοὺν εἶναι Θεοῦ. L'expression ὁ τοῦ Θεοῦ παῖς apparaît souvent chez Celse. Il emploie très rarement ὁ σωτήρ (II, 9 ; III, 1) et une seule fois, dans une citation, le tour ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, le Fils de l'homme.
3. VII, 68 ; cf. III, 41 et 43.

de « fanfaron » (ἀλαζών)[1] et de menteur. Il va même jusqu'à contester son intégrité morale[2]. Bien mieux, il assimile le culte rendu à Jésus et les miracles accomplis en son nom au culte d'Antinoüs, le « mignon » d'Hadrien, et aux prodiges attribués à son influence[3] ! — Il marque d'une façon assez vague le rapport de la doctrine chrétienne à son fondateur. On voit mal quel était au juste le contenu de l'enseignement de Jésus : Celse traite des idées chrétiennes sans indiquer qu'il les lui attribue expressément. D'ailleurs, selon lui, les apôtres les auraient partiellement puisées chez Platon : « Quelle vraisemblance, riposte Origène, que Paul, qui fabriquait des tentes, que Pierre, pêcheur de profession, que Jean, qui laissa en place les filets de son père, aient exprimé de si sublimes idées sur Dieu pour avoir mal compris les déclarations de Platon, dans ses lettres[4] ? » — Celse n'a pas un mot de sympathie ou d'admiration pour les martyrs. Logiquement, il aurait dû les estimer. N'avait-il pas écrit : « Si vraiment on honore Dieu et que l'on reçoive l'ordre de commettre une action criminelle contre lui, ou de dire quelque chose de honteux, il ne faut rien écouter, mais endurer toutes les tortures, affronter tous les genres de mort, plutôt que de proférer, de penser même, rien qui soit contraire à la majesté divine[5]. » Or, il conteste expressément que leur sacrifice ait la moindre utilité, et il les assimile à des malfaiteurs « qui doivent en bonne justice subir le châtiment de leurs forfaits[6] ». —

1. II, 7.
2. II, 41-42.
3. III, 36-38.
4. VI, 7.
5. VIII, 66.
6. VIII, 54.

La compassion spéciale du christianisme à l'égard du pécheur demeure pour lui une énigme et un scandale :

Quand, oralement ou par écrit, nous invitons les gens qui mènent une vie mauvaise à se convertir, observe Origène [1], que nous les exhortons à changer de sentiments et à améliorer leur âme, alors Celse dénature notre attitude et prétend que nous enseignons que Dieu n'a été envoyé que pour les pécheurs [2]. Il demande : « Pourquoi n'a-t-il pas été envoyé à ceux qui sont exempts de péché ? Est-ce donc un mal que de n'avoir pas commis de péché ? » Voici notre réponse : si, par ceux qui sont « exempts de péché », Celse entend ceux qui ne pèchent plus, alors Jésus, notre Sauveur, a été envoyé pour eux aussi, mais non à titre de médecin. Si, au contraire, il fait allusion à ceux qui n'ont jamais péché — car ses expressions ne sont pas bien claires — nous déclarons qu'il est impossible qu'il y ait un homme qui n'ait jamais péché en ce sens-là, excepté Celui qui parut en la personne de Jésus et « ne commit jamais le péché [3].

Enfin, pour combattre « l'anthropocentrisme » chrétien [4], le rôle prépondérant attribué à l'homme dans l'ensemble de la création, Celse se livrait à de longues et paradoxales comparaisons entre l'homme et l'animal, opposant par exemple la cité organisée, policée, des abeilles à la tumultueuse cité humaine ; attribuant aux fourmis le langage et une sorte de piété filiale à l'endroit du « tombeau de leurs ancêtres », aux aigles et aux serpents une intuition thérapeutique qui leur permettrait de repérer à l'usage de leurs petits certains remèdes efficaces, aux oiseaux une sorte d'intimité avec Dieu, dont ils décèlent les volontés par les signes qu'ils fournissent à l'art divinatoire, aux éléphants un respect exceptionnel de la sainteté du serment et de la

1. III, 62.
2. Cf. *Saint Matthieu*, IX, 11-13 ; *Saint Marc*, II, 15-17 ; *Saint Luc*, V, 30-32.
3. Cf. *I Pierre*, II, 22.
4. Et qui avait été stoïcien, avant de devenir chrétien.

divinité elle-même[1]!... De tous ces jeux d'esprit, dont la pseudo-science d'un Pline l'Ancien, d'un Plutarque et d'un Élien fournit les éléments, Origène démontre assez habilement l'inanité, soit en signalant les manques de méthode de Celse, soit en opposant aux spontanéités de l'instinct les démarches réfléchies de la raison[2].

Et, d'autre part, il n'est guère d'intelligence moins unifiée que l'intelligence de Celse. C'est dans une atmosphère d'intime contradiction qu'elle opère et qu'elle vit. Il a des déclarations radicales, des questions ironiques, qui impliquent un scepticisme aigu à l'endroit de la religion païenne traditionnelle : « Jamais un dieu, jamais un fils de dieu n'est descendu sur la terre, ni ne peut y descendre[3]. » « Un point à examiner, c'est si jamais mort réellement mort est ressuscité avec le même corps[4]. » On a remarqué la prudence de ses formules, dès qu'il hasarde une affirmation relative aux mythes gréco-romains. Il évite en pareil cas le « je », dont volontiers il se sert dans le domaine proprement philosophique, et il se réfugie derrière les expressions les moins compromettantes qu'il peut trouver. Origène a bien senti les doutes inavoués dont Celse était travaillé, et il note avec quelles précautions rusées celui-ci omet de se prononcer sur le compte des dieux, soit pour conseiller aux autres de les adorer comme tels, soit pour éluder toute profession de foi personnelle[5].

1. IV, 77-99.
2. IV, 89. Il y aurait une comparaison curieuse à faire entre cette partie de l'ouvrage de Celse et les développements parallèles de l'*Apologie de Raymond de Sebonde*, de Montaigne (édit. Villey, t. II [1922], p. 161-211). Montaigne ne connaissait pas l'œuvre de Celse.
3. V, 2.
4. II, 55.
5. III, 22.

Si Celse est, au fond, détaché des croyances populaires, il a gardé cependant une sorte de religiosité qui se trahit par accès et rejoint en certains cas les superstitions courantes :

Est-il besoin (demande-t-il) de passer en revue toutes les prédictions que, dans les sanctuaires des oracles, ont fait entendre tantôt des prophètes et des prophétesses, tantôt d'autres inspirés, hommes et femmes, de leur voix divine ? toutes les paroles merveilleuses sorties de ces sanctuaires ? toutes les révélations obtenues grâce à l'inspection des victimes, grâce aux présents offerts et par d'autres signes surnaturels ? et les apparitions divines dont certains ont bénéficié ? La vie humaine est toute pleine de pareils exemples. Que de cités bâties, ou délivrées des épidémies et des famines, par suite des prescriptions des oracles ! Que de villes ruinées misérablement pour avoir méprisé ou oublié ces avertissements ! Combien de villes ont décidé la fondation d'une colonie et sont devenues florissantes, pour s'y être conformées ! Combien de princes, combien de simples citoyens ont éprouvé, pour la même raison, la bonne ou la mauvaise fortune ! Que de gens, désolés de n'avoir pas d'enfants, ont obtenu ce qu'ils souhaitaient, échappant à la colère des démons ! Que d'infirmités physiques guéries ! Combien, d'autre part, ont été punis d'un châtiment immédiat pour leur sacrilège irrévérence envers les sanctuaires, les uns atteints sur place de folie, d'autres obligés à l'aveu de leurs forfaits, d'autres contraints au suicide ou frappés de maladies incurables ! Bien mieux : il en est qu'une voix formidable, sortie du fond du temple, a tués sur le coup [1]...

Origène s'étonne de voir le langage de Celse, d'ordinaire si froid, prendre parfois des accents presque chaleureux où respire une piété toute platonicienne. Il transcrit des déclarations comme celles-ci :

Il ne faut jamais se détacher de Dieu, ni le jour, ni la nuit, ni en public, ni dans le privé, dans aucune de nos paroles et dans aucun de nos actes... L'âme doit être constamment orientée vers Dieu [2]... Quant à ceux qui espèrent que leur âme ou que leur esprit [quelle que soit la

1. VIII, 45 (Koetschau, t. II, p. 259).
2. VIII, 63.

conception qu'ils s'en forment] jouira avec Dieu de la vie éternelle, c'est à eux que je m'adresse. Ils voient juste en estimant qu'à mener une vie bonne au point de vue moral on obtiendra la félicité, tandis que les pervers subiront la torture d'éternels châtiments. De cette croyance, ni eux, ni qui que ce soit, ne doivent jamais s'écarter [1].

Et encore :

Il y a dans l'homme quelque chose de plus élevé que l'élément terrestre. Ceux chez qui l'âme est ce qu'elle doit être se dirigent fermement vers Dieu, qui leur est apparenté, et désirent toujours entendre parler de lui et penser à lui [2].

De ce Dieu, Celse conçoit l'action sur le monde de la même façon que la concevaient la plupart des philosophes de ce temps, par l'intermédiaire des démons, dont chacun a ses attributions et sa sphère d'influence [3]. Ces divinités subalternes peuvent beaucoup pour promouvoir les rois à leur haute dignité et les y maintenir [4]. Elles prédisent aux cités leur avenir, mais c'est surtout le corps humain qui est dans leur dépendance [5]. Elles lui fournissent l'air qu'il respire et le rendent, à leur gré, sain ou malade [6]. Aussi Celse a-t-il peur des démons ; il sait leur avidité de jouissances sensuelles, leur susceptibilité ombrageuse et les représailles qu'ils exercent contre ceux qui se refusent à les honorer [7]. « Il faut leur offrir des sacrifices *dans la mesure où cela est utile* (ἐφ' ὅσον συμφέρει), car la raison n'exige pas qu'on le fasse en n'importe quel cas [8]. »

1. VIII 49.,
2. I, 8.
3. VIII, 58. Il les appelle (VIII, 35) « des satrapes et des ministres, habitants de l'air et de la terre ».
4. VIII, 63.
5. VIII, 31.
6. VIII, 58.
7. VIII, 60.
8. VIII, 62 ; cf. VIII, 25.

Celse se méfie grandement aussi de la magie. Il ne doute guère de son efficacité nuisible, et c'est d'elle qu'il fait dériver le pouvoir d'exorcisme qu'il serait disposé à reconnaître aux chrétiens, ainsi que les miracles accomplis par le Christ[1]. — Il a un grand respect pour les astres ; il les considère comme « les hérauts les plus manifestes des choses d'en haut », comme « les véritables messagers célestes, annonciateurs de tant de phénomènes naturels[2] », et il s'étonne de l'indifférence chrétienne à l'égard du soleil[3].

Pour un polémiste qui se targue plus d'une fois d'obéir à la seule raison et qui accuse ses adversaires de se dérober à un guide si sûr, il faut avouer que Celse a des complaisances ou des fléchissements dont son rationalisme même aurait dû le mieux protéger. — En un certain sens, il y fait échec aussi par sa tendance à poser indiscrètement comme un fait que chacun doit obéir aux lois de son pays, quelles qu'elles soient. Cette superstition de la légalité n'était pas dans la tradition de la philosophie païenne[4], et Origène a beau jeu pour en démontrer les conséquences inacceptables, le scandaleux défi jeté à la morale éternelle[5].

1. I, 6.
2. V, 6.
3. VIII, 66.
4. Voy. CICÉRON, *De Legibus*, I, XV, 42 : « Iam uero illud stultissimum existimare omnia iusta esse quae sita sint in populorum institutis aut legibus. » — Dans sa *Lettre à Marcella*, § 25, Porphyre opposera fortement la loi divine « prescrite par l'intelligence suprême aux âmes douées de raison » à la loi naturelle, d'une part et, d'autre part, à la loi civile, essentiellement variable, qui régit la société « en vertu d'un contrat mutuel et par le consentement général des membres de la société ».
5. V, 27 et suiv.

VII

On ne saurait dire, au surplus, toute la déplaisance, toute l'antipathie que Celse inspire à Origène, en dépit des similitudes intellectuelles qui seront indiquées tout à l'heure.

A l'en croire, Celse a écrit la haine au cœur et sans désir sincère de chercher la vérité. Origène met formellement en doute sa bonne foi, soit dans sa façon d'interpréter les Écritures [1], soit dans son exposé des dogmes chrétiens [2]. Mais ce qui l'irrite surtout, c'est le ton sarcastique de Celse, ses persiflages, ses violences de langage. Il le traite de vil bouffon [3], il le déclare indigne du nom de philosophe [4] pour ses mensonges calculés [5], pour ses injures de femmes du peuple s'invectivant dans les carrefours [6]. — Il voudrait bien faire croire que Celse est un épicurien camouflé, un épicurien qui n'avoue pas, qui déguise ses principes, mais se trahit par échappées. L'insistance avec laquelle il revient sur cette insinuation [7] s'explique si l'on se rappelle l'horreur des chrétiens pour la doctrine, pour le nom même d'Épicure [8], et aussi le discrédit où Épicure était tombé, depuis un siècle ou deux, parmi les penseurs païens eux-mêmes [9],

1. I, 63 ; VI, 16.
2. VI, 77.
3. III, 22 ; IV, 30 ; VI, 10, 74.
4. IV, 41.
5. VII, 11.
6. III, 52.
7. I, 8, 68 ; II, 42 ; III, 35, 49, 75, 80 ; IV, 5, 36, 75, 86.
8. Voir I, 21 (Koetschau, t. I, p. 172, l. 11) ; I, 43 (p. 93, l. 11), II, 13 (p. 142, l. 7) ; III, 75 (p. 266, l. 24) ; IV, 14 (p. 284, l. 21).
9. Épicure est honni par Épictète, Plutarque, Maxime de Tyr, Numenius d'Apamée. Sénèque, cependant, lui est assez favorable et Lucien le loue ouvertement.

en tant que destructeur de la vie civique et de la vie religieuse. Dirons-nous que sur ce point la bonne foi coutumière d'Origène a subi une légère éclipse[1] ? Il est plus juste de reconnaître que certaines déclarations sceptiques de Celse pouvaient l'incliner à subodorer chez celui-ci des accointances avec l'épicurisme. Eugène de Faye n'a-t-il pas reconnu que Celse « est imbu jusqu'aux moelles de l'esprit d'Épicure[2] » ? Cependant, à mesure qu'Origène étudiait le Λόγος Ἀληθής, des raisons de douter de son impression première durent s'insinuer dans son esprit. Il y entendait un accent de piété, des affirmations réitérées de la sollicitude que Dieu exerce, sinon sur l'homme en particulier (Celse n'admettait pas cette forme spéciale de l'action providentielle), du moins sur l'ensemble du Cosmos[3]. Celse ne célébrait-il pas l'harmonie de l'univers, l'heureux accord des parties avec le tout ? « Ce tout », avait-il écrit, « c'est Dieu qui en a souci et jamais sa Providence ne le néglige[4]. » — Au surplus, le souci que manifestait Celse au sujet des lois de l'État, des destinées de l'Empire, ses exhortations patriotiques à l'adresse des chrétiens, tout cela formait contraste avec l'indifférence bien connue des épicuriens pour la chose publique. — Origène pouvait enfin constater que Celse ne citait explicitement aucune des maximes d'Épicure, alors qu'il se prévalait une quinzaine de fois de textes empruntés au *Criton*, à l'*Apologie de Socrate*, au *Phédon*, au *Théétète*, au *Phèdre*, au *Timée* et aux *Lettres* de Platon ? Il est bien obligé de constater l'importance de

1. Tel est l'avis de Wilamowitz-Moellendorf : cf. *Deutsche Literaturzeitung*, 1927, p. 103.
2. *Origène, sa Vie, son Œuvre, sa Pensée*, t. II. Paris, 1927, p. 186.
3. Voy. IV, 4, 63 ; V, 3.
4. IV, 99.

l'inspiration platonicienne dans le livre de Celse : « καὶ γὰρ ἐν πολλοῖς πλατωνίζειν θέλει[1] », remarque-t-il avec une ironie un peu peinée. Dans les quatre derniers livres de son apologie (sauf toutefois V, 3), l'accusation d'épicurisme ne reparaît plus. Sans doute en avait-il senti lui-même, après coup, le peu de vraisemblance.

On trouverait une autre excuse à ses hésitations. Il y avait eu au IIe siècle un Celse épicurien, qui avait écrit contre les magiciens — celui-là même à qui Lucien de Samosate avait dédié son *Alexandre*[2]. Origène connaissait l'ouvrage, ou en avait entendu parler, et il se demandait s'il ne convenait pas d'identifier ce Celse, ami de Lucien, avec le Celse auquel il avait affaire[3]. Perplexité légitime, que les critiques modernes ont eux-mêmes éprouvée[4]. A certains moments, Origène paraît prêt à renoncer à cette hypothèse[5]. Il croit savoir, d'ailleurs, qu'il y a eu deux Celses épicuriens, l'un qui vivait sous Néron, l'autre « sous Hadrien et plus tard encore ». Bref, il n'est pas fixé sur l'identité du pamphlétaire, qu'il ne connaît que par son ouvrage, déjà assez ancien. Mais il ne serait pas fâché de laisser penser que c'était bien lui le Celse, disciple d'Épicure, dont une tradition assez incertaine lui livrait le nom et lui nommait la secte.

1. « En maints passages il veut *platoniser* » (IV, 83) : cf. I, 32 ; VI, 17 ; VI, 47.
2. Cf. *Alexandre*, § 21.
3. I, 68.
4. Keim, *Rom und das Christentum*. Berlin, 1881, p. 392, est pour l'identification : Aubé et Harnack sont du même avis ; O. Heine (*Philol. Abhandl. Martin Hertz dargebracht*. Berlin, 1888, p. 197 et suiv.) et E. Zeller, *Philos. der Griechen*, III, 2 (4e édit.), p. 231 et suiv., la combattent et sont suivis par Neumann et Koetschau.
5. I, 68 ; IV, 36, 50.

VIII

D'où vient donc à Origène cette animosité?

Il n'était pourtant pas une âme de colère, il n'avait rien d'un Tertullien ou d'un Firmicus Maternus. La tendance *irénique* est très marquée chez lui [1].

Éprouverait-il le dépit, vite injurieux, du polémiste qui sent que son adversaire le domine intellectuellement et que, sur le terrain de la discussion, il est battu d'avance? Non : il se considère comme l'égal de Celse, au point de vue de la culture, et il l'est en effet :

La prétendue érudition de Celse — laquelle est bien plutôt minutie brouillonne et bavardage — l'a obligé à entrer dans ces détails [écrit-il après un long débat sur le fameux « diagramme », figure symbolique que Celse attribuait à une secte qu'il ne nommait point] [2]. J'ai voulu montrer à ceux qui liront son ouvrage et ma réponse, que je suis parfaitement au fait des connaissances dont Celse se prévaut pour calomnier les chrétiens. Les chrétiens ne pensent pas à ces choses-là, ils ne les connaissent pas. J'ai voulu, moi, m'en informer et le laisser voir, afin que des imposteurs n'osent plus se vanter d'en savoir plus que nous, dupant ainsi ceux qui se laissent conquérir par le prestige des mots.

Il rappelle ailleurs ses voyages, sa curiosité avide de se satisfaire auprès des gens compétents, ses enquêtes philosophiques, en un mot tout ce zèle scientifique qu'il appelle τὸ φιλομαθὲς ἡμῶν [3]. — Naturellement, il se jugeait autrement informé et outillé que Celse dans les questions scrip-

1. Voy. HARNACK, *Texte und Untersuchungen*, XLII, 3, p. 34 et suiv.; XLII, 4, p. 58 et suiv.

2. VI, 32; cf. VI, 24 et suiv., et LEGGE, *Forerunners and rivals of Christianity*. Londres, 1915, t. II, p. 66 et suiv.

3. VI, 24; cf. V, 62. Pour sa connaissance des systèmes philosophiques, voy., par exemple, III, 41, 80, 81, etc.

turaires, dogmatiques, morales même, où celui-ci s'était présomptueusement engagé.

D'autre part, Celse, malgré la « perfidie » et la « haine » dont l'accuse Origène, n'avait tout de même pas réédité certaines calomnies qui couraient dans le populaire et dont tel lettré de son temps n'avait pas dédaigné de s'armer. Origène, qui rappelle ces rumeurs infâmes — meurtre rituel, communions sanglantes, repas s'achevant en accouplements éhontés — en attribue l'origine aux Juifs : mais il ne dit pas que Celse en ait fait état[1]. Le rhéteur Fronton avait eu moins de sens critique et de pudeur que lui.

La vivacité de la réaction d'Origène ne procède donc pas d'un amour-propre blessé, ni d'une infériorité douloureusement ressentie, ni de la révolte d'une honnêteté morale indignement outragée. Elle naît d'abord d'une sensibilité religieuse très susceptible, très ardente, que les procédés et le ton de Celse froissent au plus vif d'elle-même. Elle est suscitée sans doute aussi par d'autres causes plus secrètes, dont Origène a dû ressentir le malaise jusqu'à la souffrance.

Je voudrais essayer de démêler cette double série de motifs.

IX

A étudier l'histoire de l'origénisme, à constater à quel point certaines doctrines d'Origène devaient être pendant

1. VI, 27, 40. Théophile, le septième évêque d'Antioche, dans son apologie en trois livres adressée vers 180 à Autolycos, présente ces méchants bruits comme très ordinairement accueillis par les gens intelligents eux-mêmes (III, 4).

des siècles ferment de disputes et pierre de scandale pour les esprits les plus éminents et aussi pour les tempéraments les plus bornés, on l'imaginerait volontiers comme un pur intellectuel promenant sa curiosité, au fond assez détachée, dans le domaine de l'exégèse et du dogme, en y cherchant seulement un appui, ou un abri spécieux, pour ses combinaisons personnelles et ses rêves métaphysiques. Erreur complète ! Les sources vives n'étaient pas taries dans l'âme d'Origène. Il est un chrétien fervent, à qui les objets de sa foi inspirent la confiance, l'enthousiasme, l'amour.

Il y a tout d'abord un argument qui rassure pleinement sa raison : c'est l'argument des prophéties. Certes, il n'est pas le premier à le mettre en valeur : les apologistes du second siècle en avaient déjà tiré grand parti. Mais il admire plus qu'aucun autre l'adaptation des mystérieuses annonces de l'Ancien Testament aux réalités qu'elles ont préfigurées, et il fait grief à Celse de s'être contenté de rejeter en bloc ces correspondances frappantes, au lieu de les discuter dans leur détail pour les déceler inopérantes, s'il croyait pouvoir y réussir.

Au surplus, c'est son cœur même qui appartient tout entier à sa croyance.

A l'égard du Christ, il est personnellement de ces fidèles dont il parle dans un de ses *Commentaires* « qui tenero erga Iesum tenentur affectu [1] ». Laissons pour l'instant ses spéculations sur le rapport du Christ au Père : elles trahissent, comme on sait, un « subordonnationisme » très marqué [2], encore qu'il maintienne nettement que le Fils

1. Comm. sur l'*Ep. aux Rom.*, V, 10 (nous n'avons ce commentaire que dans la traduction latine de Rufin).
2. V, 4 ; VII, 57 ; VIII, 1, 12, 13, 14-17, 26, 67, 69.

est sorti de l'*essence* du Père. Voyons seulement comment il se représente la personne de Jésus. Il concède à Celse que le Christ était laid (δυσειδής); il n'admet pas, pour autant, qu'il fût de taille médiocre ou d'une physionomie sans noblesse (ἀγεννής)[1]. Mais au point de vue moral, quelle triomphante supériorité! Jésus a réuni en sa personne, à un degré suréminent, les glorieux privilèges dont les grands hommes ne possèdent d'ordinaire que tel ou tel. Il a eu la sagesse, le don des miracles, une grandeur souveraine, et n'a jamais employé aucun des moyens nuisibles ou violents dont usent les ambitieux de toute catégorie[2]. Il n'avait bénéficié ni d'une naissance illustre, ni d'une culture raffinée : et pourtant il a remué le monde plus que n'a pu le faire un Thémistocle, un Pythagore, un Platon, plus qu'aucun roi et qu'aucun capitaine[3]. Et il a souffert une mort ignominieuse, sans se plaindre, sans dire un mot qui démentît la noblesse de son caractère[4] :

Son silence au milieu des coups et des outrages décèle une fermeté d'âme et une maîtrise de soi supérieure à toutes les belles paroles des Anaxarque, des Épictète, etc. La plainte même qu'on lui reproche : « Mon Père, que ce calice s'éloigne de moi, s'il est possible ; cependant qu'il n'en soit pas comme je veux, mais comme vous voulez », n'est pas d'un homme qui se résigne à l'inévitable, mais qui accepte ce qui lui arrive et se soumet avec respect aux épreuves que la Providence lui envoie[5].

On aurait tort d'attendre d'Origène une piété expansive, passionnée, amoureuse, qui se perde dans la contemplation navrée des souffrances du Christ, de ses humiliations, de

1. VI, 75.
2. I, 30.
3. I, 29.
4. I, 30 ; II, 34.
5. VII, 55.

son agonie. Ce sont là des manières de sentir qui se sont développées plus tard dans le christianisme; ou, du moins, l'expression qui leur a été donnée est restée longtemps plus abstraite, plus intellectuelle qu'émue et débordante. On perçoit pourtant une vibration secrète dans les pages où il parle de Jésus.

Naturellement, il a dû s'expliquer, pour répondre à Celse au sujet des divers aspects de la personne du Christ, Logos divin, mais aussi homme de douleurs, d'humiliations et d'angoisses.

Pour lui, Jésus fut un être composite, συνθετόν τι, et multiples sont les rapports sous lesquels il s'est révélé et doit être considéré[1].

Comment aurions-nous été tenus, demandait le Juif de Celse, de regarder comme un Dieu un être qui, au dire de tous, n'accomplissait aucune des œuvres qu'il annonçait ; qui, quand nous l'eûmes convaincu, condamné et que nous voulûmes le châtier, se cacha, chercha à se sauver et fut arrêté dans les conditions les plus humiliantes, trahi par ceux-là mêmes qu'il appelait ses disciples ? Était-il vraiment Dieu ? Alors, il n'aurait pas dû fuir, se laisser emmener chargé de liens et surtout ne pas se voir abandonné, livré par ses compagnons, par ceux qui partageaient tout avec lui et le tenaient pour leur Maître, pour le Sauveur, pour le Fils, le Messager du Dieu suprême !

A quoi Origène répond :

Nous non plus, *nous n'admettons pas que ce corps de Jésus* qu'apercevaient alors les yeux et qui tombait sous les sens *était Dieu*. Et que parlé-je de son corps seulement ? *Elle n'était pas Dieu non plus, l'âme* dont il est dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort » (Matth., 26, 38). Mais Celui qui dit : « Moi, le Seigneur, je suis le Dieu de toute chair » (Jérémie, 39, 27), ou encore : « Il n'y avait point de Dieu avant moi, et il n'y en aura pas après moi » (Isaïe, 43, 60), celui-là, d'après la

1. Le chapitre LXIV du livre II pousse à bout cette idée, avec une curieuse insistance. Voy. aussi I, 42, 63 ; II, 15 ; III, 20 ; VI, 48, 77.

foi des Juifs, est Dieu lui-même, qui se servait de l'âme et du corps des prophètes comme d'un instrument. De même que, chez les Grecs, celui qui a dit : « Je connais le nombre des grains de sable, la mesure de la mer, je comprends le muet et j'entends celui-là même qui ne parle pas » (cf. Hérodote, 1, 47), est tenu pour un Dieu qui parle et est entendu par l'intermédiaire de la Pythie, pareillement nous enseignons que Dieu, le Verbe, le Fils du Dieu tout-puissant est Celui qui a dit dans la personne de Jésus : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie..., je suis la Porte... Je suis le Pain vivant qui est descendu des cieux », et toutes les autres paroles scripturaires de même sorte[1]... Vous ne rencontrerez aucun chrétien, si simple, si peu formé à la culture scientifique qu'il soit, qui ose dire que ce qui est mort sur la croix, c'est la Vie, la Voie, le Pain vivant descendu des cieux ou la Résurrection... Il ne se trouvera parmi nous personne d'assez déraisonnable pour dire : « La Vie est morte », « la Résurrection est morte[2]...

Origène distingue donc nettement entre les éléments complexes que Jésus associa en sa personne : l'Homme-Jésus ne doit pas être confondu avec le Logos ; si le Christ a souffert dans son âme et dans son corps, c'est que cette âme était humaine, humain ce corps, sans que l'essence de la divinité ait été altérée dans cette union.

En tous cas, sa fonction essentielle fut d'être l'éducateur des volontés, l'illuminateur des esprits.

Pour ce qui est des disciples, à qui Celse imputait un dessein concerté de mentir[3], Origène admire la constance généreuse avec laquelle ils propagèrent la doctrine de Jésus au milieu des préventions les plus hostiles, donnant eux-mêmes l'exemple de ce mépris de la mort dont ils avaient aussi donné le précepte[4]. C'est sur eux que repose tout l'édifice du christianisme[5] ; ils ont mis dans le récit des

1. II, 7.
2. VII, 16.
3. II, 15.
4. II, 56.
5. III, 28.

événements dont ils avaient été les témoins tant de candeur et de bonne foi qu'ils n'ont même pas songé à retrancher de leurs récits miraculeux certaines circonstances qui pouvaient leur faire du tort aux yeux de la masse[1]. Rien de plus éloigné des finesses du bien-dire, rien aussi qui sente moins l'artifice et l'imposture que les *Évangiles*. Leur force divine est faite de leur simplicité même, où rien n'apparaît des ruses de la sophistique, ni des jeux frivoles de la rhétorique[2].

Origène ne croit pas que la vertu initiale du christianisme se soit affaiblie, ni que l'action de l'Esprit ait amorti son efficacité parmi les nouvelles générations chrétiennes. De cette vitalité, il voit plus d'une preuve. D'abord l'héroïsme des martyrs — insultés, ravalés par Celse. Non qu'il en exagère la multitude. Il déclare même, dans un passage célèbre du livre III, § 8, que Dieu, protecteur des chrétiens, et qui déjoua plus d'une fois les complots fomentés pour les anéantir, a permis, afin d'éveiller dans les cœurs un même dédain de la mort, que « de temps en temps un petit nombre, bien faciles à compter, périssent » (ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι); mais que « toujours il a su préserver d'une destruction totale le peuple chrétien », car « il fallait que fût répandue par toute la terre la doctrine du salut ». Les historiens soucieux de réduire l'importance des persécutions (Dodwell, Voltaire, E. Havet, par exemple) ont été bien aises de rencontrer ce texte et l'ont exploité triomphalement. Ils n'ont pas réfléchi qu'Origène écrit aux environs de l'année 248, avant la persécution de Dèce, avant celle de Valérien, avant celle

1. III, 28; cf. II, 15.
2. III, 39.

d'Aurélien, avant celle de Dioclétien, c'est-à-dire avant les plus sanglantes réactions de l'État romain. D'ailleurs, là où Origène est moins préoccupé de signaler la protection spéciale de Dieu sur les chrétiens, il se montre aussi moins optimiste. Il rappelle la contrainte exercée par les juges sur la conscience des chrétiens qui leur sont déférés [1] — car, seuls, les chrétiens sont inquiétés pour leur façon d'adorer Dieu [2] :

Beaucoup de nos coreligionnaires savaient que, s'ils allaient mourir, c'était comme confesseurs du christianisme, et que, s'ils le reniaient, ils seraient relâchés ou récupéreraient leurs biens ; cependant, ils ont fait peu de cas de la vie et, de tout leur cœur, ont préféré mourir pour leur foi [3].

Quant à vous, écrit Celse lui-même, en s'adressant aux chrétiens — et sa remarque vaut pour le dernier tiers du second siècle — s'il en est un parmi vous qui, réduit à se cacher, erre çà et là, *on le pourchasse afin de le punir de mort* [4].

En dehors même de ces épisodes héroïques, où se hausse l'effort suprême de la foi, Origène considère la vie chrétienne, quand elle est vécue sincèrement et profondément, comme la plus frappante démonstration de la présence permanente de l'Esprit dans l'Église : « Aujourd'hui encore, de faux témoignages poursuivent Jésus-Christ... Il n'élève point la voix, en présence de ces accusations ; mais la vie de ses vrais disciples parle pour lui, elle parle haut et confond l'imposture [5]. » Il y a des chrétiens de stricte observance qui, par amour pour

1. II, 13 ; cf. VIII, 44, 55.
2. II, 44.
3. II, 17.
4. VIII, 69.
5. *Prœm.*, 2.

la chasteté, s'abstiennent scrupuleusement de toute satisfaction sexuelle[1] : c'est qu'ils estiment que cet ascétisme total est la meilleure condition pour arriver à l'union avec Dieu [2] et qu'elle est aussi l'une des formes de la piété envers lui [3]. Même chez les chrétiens du type ordinaire, la réforme des mœurs est le signe le plus certain de leur profession. Le christianisme a apporté comme une nouvelle méthode pour guérir les âmes; à défaut de vérité, comment ose-t-on contester son utilité[4]? Il accomplit tous les jours dans l'ordre moral des cures merveilleuses, supérieures encore à celles qu'opérait le Maître, pour l'émerveillement de ses disciples, dans l'ordre physique[5].

Si vraiment il n'y a rien de bon ici-bas qui ne vienne de Dieu, c'est donc qu'il venait de Dieu, lui aussi, ce Jésus, ouvrier de perfection. Que l'on compare la vie ancienne des croyants à leur vie nouvelle, et l'on verra tout ce qu'ils ont vaincu en eux de passions impures, de cupidités, d'injustices[6]. Celse se plaint que la propagande chrétienne s'en prenne aux femmes et aux enfants, qu'elle les mette en révolte contre leurs guides naturels :

> Eh bien, s'écrie Origène[7], qu'il nous montre le père éclairé, les précepteurs pénétrés de bons principes, auxquels nous cherchions à soustraire les femmes et les enfants ! Qu'il compare ce que ceux-ci apprenaient avant nous à ce que nous leur apprenons, et qu'il démontre que nous leur arrachons du cœur de belles et saines doctrines pour y substituer une autre qui ne les vaut pas ! Il sera bien empêché pour en faire la preuve. La vérité, c'est que nous détournons les femmes de

1. I, 26.
2. IV, 26.
3. IV, 26.
4. I, 64.
5. II, 48.
6. I, 26.
7. III, 56.

l'impureté, des dissentiments avec leurs maris, de la manie du théâtre et de la danse, du goût de la superstition ; quant aux enfants qui arrivent à la puberté et déjà frissonnent de la fièvre sexuelle, nous les assagissons en leur montrant ce qu'il y a de honteux dans le péché, et aussi en leur mettant sous les yeux la situation à venir de l'âme dépravée, les pénalités qui l'attendent, les châtiments qu'elle devra subir.

Non, Celse n'a pas le droit de railler une foi qui redresse ainsi les volontés et opère de véritables régénérations[1] ; qui apporte « une nouvelle méthode pour guérir les âmes de tant de maux[2] ». Dans chaque âme vraiment chrétienne, un autel est dressé où l'Esprit du Christ trouve son habitacle. Le chrétien sculpte en lui-même une image plus vivante et durable que celles des Phidias et des Polyclète, « puisqu'elle y subsiste aussi longtemps que l'âme raisonnable veut la conserver en soi[3] ».

Naturellement, un niveau moral aussi élevé ne peut se maintenir qu'au prix d'une surveillance fort stricte et d'un contrôle permanent. Le christianisme ne « préfère » pas le pécheur, comme Celse l'en accuse : seulement il sait que c'est souvent dans les âmes les plus souillées que fleurit quelque jour l'humilité rédemptrice[4]. Le pécheur qui se repent est accueilli, quelle qu'ait été sa dépravation antérieure[5]. Mais une règle sévère préside à son admission. Les auditeurs qui se présentent ne sont admis au baptême qu'après une période de surveillance : ils forment une classe à part; ils sont assujettis à une discipline étroite et à une discrimination attentive[6]. Toute faute grave, tout

1. III, 68, 78; I, 9, 32, 67.
2. I, 64.
3. VIII, 18.
4. III, 84.
5. III, 71.
6. III, 51.

péché d'impureté surtout, amène l'élimination du coupable, qui n'est accueilli de nouveau qu'après de sévères épreuves et doit renoncer aux dignités ecclésiastiques.

C'est ainsi que les chrétiens conquièrent leur évidente supériorité morale sur le monde au milieu duquel ils vivent[1]. Les Églises, recrutées de la sorte, soutiennent avantageusement la comparaison avec n'importe quel groupement humain. Celse affecte de les traiter comme des officines de révolte, comme des conventicules de furieuses querelles. Qu'on les mette en parallèle avec les assemblées populaires des cités où elles sont établies ! Qu'on compare l'*ecclesia* d'Athènes, de Corinthe ou d'Alexandrie avec les *ecclesiae* de ces villes : d'un côté, c'est l'ordre, la méthode, la paix ; de l'autre côté, les troubles, les dissensions[2]. Si l'on restreint cette confrontation au Conseil (βουλή) des communautés chrétiennes, d'une part, et au Conseil des cités, d'autre part, on constate que, même de qualité morale assez ordinaire, les conseillers chrétiens l'emportent nettement sur les hauts magistrats civils[3].

Aussi ces Églises, qui sont les « aires de Dieu », se remplissent-elles « d'innombrables gerbes[4] ». La foi est en pleine croissance et se propage avec un succès qui promet des lendemains encore plus triomphants. Elle a surmonté toutes les résistances qui s'opposaient à sa diffusion :

A son origine, cette doctrine rencontra devant elle, pour contrarier ses progrès, les empereurs de cette époque, les généraux, les préfets, tous ceux en un mot qui possédaient une parcelle d'influence, sans compter les autorités des villes, les soldats, le peuple. Elle a triomphé

1. III, 44 ; VII, 49.
2. III, 29.
3. III, 30 : τῶν ἐν ταῖς πόλεσι βουλευτῶν καὶ ἀρχόντων.
4. I, 43.

de tous les obstacles, étant, par sa nature propre, la parole de Dieu, laquelle ne saurait être enchaînée. Elle fut plus forte que tant de puissants adversaires ; elle a conquis la Grèce entière, une grande partie des autres pays et elle a amené à l'adoration du vrai Dieu qu'elle annonçait d'innombrables âmes [1]... En vain, les démons avaient mis en œuvre toutes leurs machinations pour extirper les chrétiens. Les empereurs, le sénat, les puissants, les peuples mêmes, qui ne se rendaient pas compte de l'activité déraisonnable et funeste qu'ils déployaient — les démons eurent beau les attirer tous contre la foi chrétienne et ses confesseurs : la parole divine, plus puissante que tous les obstacles, en tirait comme une force nouvelle pour aller plus avant et récolter une plus abondante moisson spirituelle [2].

Une des raisons qu'allègue Celse de mépriser le christianisme, c'est que les multitudes y affluent [3] : il est demeuré l'homme des groupes clos et des étroites chapelles. Mais il faut qu'il en prenne son parti. La doctrine de Jésus est désormais bien mieux connue dans l'univers que les systèmes des philosophes [4]. Et ce n'est pas seulement les illettrés qu'elle attire, comme Celse voudrait le faire croire. Des riches, des hommes haut placés, des femmes délicates et de noble naissance l'ont embrassée : c'est au point que le métier d'apôtre est devenu, au moins dans les milieux chrétiens, un métier qui expose presque au soupçon de vaine gloire, tant est flatteur l'accueil que tout apôtre y reçoit. Aussi voit-on des propagandistes refuser même les choses indispensables au soutien de la vie.

Dans cette prodigieuse fortune, Origène reconnaît avant

1. I, 27 ; cf. I, 3.
2. IV, 32.
3. III, 73.
4. I, 7. Ces affirmations trouvent leur limite et leur contrôle dans les réserves qu'Origène indique ailleurs, là où il explique que, si le Jugement n'est pas encore venu, c'est que la conquête de l'univers par le christianisme n'est pas achevée. Ainsi, dans son *Commentaire sur Saint Matthieu*, § 39, il spécifie que chez les Ethiopiens, les Sères, dans la contrée indienne d'Ariaca, chez les Bretons, les Germains, les Daces, les Sarmates, les Scythes « plurimi nondum audierunt Evangelii verbum ».

tout la nécessaire réalisation des prophéties ; mais il admet que l'unité de l'Empire y a utilement coopéré[1]. Si, au lieu d'un prince unique, il y avait eu quantité de rois, les peuples seraient demeurés comme étrangers les uns aux autres, et le précepte : *Allez et enseignez toutes les nations...* serait devenu d'une application étrangement difficile. La naissance du Christ sous le règne d'Auguste a coïncidé avec l'époque qui réunit comme en un seul faisceau la plus grande partie des habitants de l'univers. Doctrine de paix, le christianisme avait besoin de la paix pour triompher.

Dès le milieu du IIIe siècle, Origène fixe ainsi le thème apologétique sur le rôle providentiel de l'Empire romain, qui prendra aux deux siècles suivants une importance et comme une orchestration encore plus ample[2]. Retenons surtout le ton de certitude et de victoire avec lequel il oppose aux dédains de Celse le *fait* d'une croissance merveilleuse, dont son espoir prolonge à l'infini les perspectives.

Les derniers chapitres sont significatifs, à ce point de vue. Origène entrevoit les Barbares triomphants se faisant chrétiens à leur tour et le christianisme installant son hégémonie sur les autres cultes détruits[3]. Quelle paix, si tous les sujets de l'Empire ne formaient plus qu'un cœur et qu'une âme! Cette unité, Celse la considère comme une utopie : Origène croit fermement qu'elle est possible et qu'elle se réalisera quelque jour[4].

1. II, 30.
2. Les principaux textes sont indiqués par Fuchs, *Neue philol. Untersuchungen*, hsg. von Werner Jaeger, drittes Heft, *Augustin und der antike Friedensgedanke*. Berlin, 1926, p. 162.
3. VIII, 68.
4. VIII, 72.

X

Cette analyse un peu longue m'a paru nécessaire pour qu'on ne se méprenne pas sur la qualité du sentiment d'Origène à l'égard de la foi qu'il défend.

Origène est un théologien, un homme d'Église, de tendances ascétiques et même rigoristes. Jamais la hardiesse de son exégèse n'a affaibli chez lui la vivacité de ses intimes convictions. Il vécut dans l'attente du martyre. Pendant la persécution de Dèce, il fut emprisonné, torturé, « les pieds dans les ceps au quatrième trou », raconte Eusèbe de Césarée[1]. Il ne céda pas et mourut peu après. La critique de Celse, son ironie perpétuelle, ses façons de traiter le christianisme comme une gageure absurde, comme une miraculeuse réussite de la sottise humaine, tout cela ne pouvait que heurter et scandaliser le croyant qu'il est demeuré jusqu'au bout.

Origène déteste Celse parce qu'il se sent très loin de lui; il le déteste plus encore peut-être parce qu'il se sent très près de lui et qu'il ne peut méconnaître qu'il est lié à ce pamphlétaire sans pitié par une parenté intellectuelle plus profonde encore que leurs dissentiments de doctrine et de tempérament[2].

Nous touchons là un des côtés les plus délicats de cette controverse et l'un des plus instructifs.

Ces analogies sont assez variées pour qu'il soit inutile d'en

1. *Hist. Eccl.*, VI, 29, 5.
2. « Origène — un Hellène formé aux méthodes hellènes », dira Porphyre (ap. Eusèbe, *H. Eccl.*, VI, 19, 7).

grossir le nombre en supposant certains rapports plus contestables. Par exemple, l'esprit aristocratique, sensible chez Celse comme chez Origène, ne me paraît pas de même qualité chez l'un et l'autre. Celse méprise le christianisme parce que celui-ci vise la foule et non pas une élite ; qu'il grossit ses phalanges de quantité de petites gens qui s'en font les plus actifs propagandistes [1]. Ce qui le choque dans le Christ, c'est qu'il était le fils d'un charpentier, que sa mère était obligée de travailler pour vivre, qu'il s'entourait d'hommes du commun et qu'il paracheva son existence médiocre par une mort douloureuse, humiliée, misérable. Il ne trouve en lui rien de prestigieux, rien qui rappelle, même de loin, l'idéal divin ou héroïque. — L'aristocratisme d'Origène est d'une tout autre nature. Il n'est nullement d'ordre « social », mais d'ordre intellectuel. Origène constate comme un fait que la plupart des hommes ne sont pas aptes à la pensée philosophique, soit que les nécessités de la vie les accaparent, soit que l'infirmité de leur intelligence les paralyse [2]. Les chrétiens du modèle courant ne se soucient ni de science, ni de spéculation, ni d'exégèse [3]. Certains seraient même disposés à déclamer contre la culture, contre les lumières et à concéder à l'ignorance, par une fausse interprétation de la doctrine du Christ, une sorte de privilège [4]. A l'égard de ces « simples », toute attitude arrogante ou simplement dédaigneuse serait parfaitement inconvenante. Ils se contentent de la foi et ils ont raison de s'en contenter [5]. Cette foi des ἰδιῶται, Dieu l'accueille avec la même bonté que la

1. Voir plus haut, p. 123.
2. I, 9 ; cf. IV, 9.
3. III, 58 ; VI, 7.
4. III, 44.
5. I, 10-11 ; cf. VI, 10.

piété intelligente et étudiée des esprits cultivés [1] ; d'autant plus que leur vie est souvent plus surveillée et plus pure que celle des privilégiés de la pensée [2]. Ceux-ci ont à leur égard un devoir de prudence et de charité, en évitant ce qui pourrait les inquiéter ou les scandaliser [3]. Ces précautions prises et cette sollicitude une fois assurée, il reste qu'une croyance doctrinale qui repose sur la raison, la sagesse, l'étude approfondie des Écritures — et cela même implique une longue familiarité préalable avec les sciences profanes — a plus de prix, au point de vue absolu, qu'une foi non éclairée, qu'elle pénètre plus avant dans les intentions divines et dans les « mystères » des Livres Saints [4].

Tel est le point de vue d'Origène : il n'a rien de commun avec celui où Celse s'était placé.

Peu de griefs sont d'ailleurs plus désagréables à Origène que l'accusation portée par Celse contre le christianisme de n'être bon que pour les illettrés, de ne viser d'autre conquête que la leur et de faire bon marché de toute « sagesse ». Il admet que certains textes de l'Écriture — surtout le passage de saint Paul, I *Cor.*, I, 26-29 — ont pu induire quelques-uns à mésestimer la science [5]. Mais il y oppose quantité d'autres passages, empruntés soit à l'Ancien, soit au Nouveau Testament, où respire un esprit tout différent et qui restreignent la portée de la déclaration de l'Apôtre [6]. Il applaudit Celse quand celui-ci demande :

1. VII, 46.
2. VII, 44, 49.
3. VI, 26.
4. I, 13 ; IV, 9 ; III, 58 ; V, 15. Origène constate (VI, 14 *in fine*) qu'une minorité d'*intellectuels* se rencontre au sein des communautés.
5. III, 48.
6. III, 45 et suiv.

« Quel mal y a-t-il donc à s'instruire, à n'avoir souci que des meilleures doctrines, à être intelligent et à le paraître ? En quoi cela met-il obstacle à la connaissance de Dieu ? N'est-ce pas là plutôt un progrès, une meilleure condition pour parvenir à la vérité ? — Non, répond Origène[1], la culture véritable n'est pas un mal ; l'instruction est la route qui conduit à la vertu[2]... » « Il n'y a rien de solide au monde, affirme-t-il ailleurs, que la science et la vérité : c'est de la sagesse qu'elles naissent[3]. » Aussi se vante-t-il de procéder φιλαλήθως. « avec amour de la vérité[4] », dans la critique qu'il exerce sur les arguments adverses : « Nous nous efforçons de ne jamais nous froisser d'une observation juste, fût-elle articulée par des hommes étrangers à notre foi, car nous ne voulons pas contredire ce qui est sainement pensé[5]. »

Origène respecte la science ; il a confiance en elle et serait bien fâché de laisser croire qu'il accepte d'être un « mutilé de l'intelligence[6] ».

Bien mieux, Origène et Celse se font tous deux de la science une conception assez analogue. Elle est pour eux vérité ; elle est aussi quelque chose de supérieur, de mystérieux, d'ineffable, une « énigme divine » — le mot est de Celse[7] — qu'il n'est donné qu'à quelques-uns de déchiffrer et dont une tradition secrète, non fixée par l'écriture humaine, perpétue et transmet les données. Selon Celse,

1. III, 49.
2. Ὁδὸς γὰρ ἐπ' ἀρετήν ἐστιν ἡ παίδευσις.
3. III, 72 : μόνον τῶν ὄντων βέβαιον ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια, ἅπερ ἐκ σοφίας παραγίγνεται.
4. I, 57.
5. VII, 46.
6. VII, 46 : τὴν ψυχὴν... ἠκρωτηριασμένος.
7. VI, 42.

ce sont les « sages de l'Antiquité[1] » — spécialement Platon — qui en ont eu d'abord le privilège ; pour Origène, ce sont les prophètes, puis les apôtres, lesquels n'ont écrit qu'une partie des choses qui leur avaient été révélées[2]. L'intuition joue un rôle important dans toute connaissance de cet ordre, et Origène est convaincu, comme Celse, qu'une certaine pureté de cœur est requise de quiconque veut accéder au vrai, sous ses formes les plus hautes[3].

Que Celse ait pour Platon un véritable culte, c'est ce que tout son livre proclame. Sa conception de Dieu est platonicienne, sa conception du monde l'est également : la démonstration a été faite de façon convaincante par M. O. Glöckner[4]. Origène, de son côté, compte Platon parmi les penseurs grecs qui, dit-il en une *litote* significative, « ne sont en rien méprisables[5] », et il est certainement, à ses yeux, de ceux qui ont « connu Dieu », quelques réserves qu'il ajoute aussitôt en s'inspirant de l'*Épître aux Romains*[6].

Mme Miura-Stange va jusqu'à prétendre qu'Origène éprouve à l'endroit de Platon plus d'enthousiasme encore que ne lui en inspirent les prophètes, Moïse, Jésus lui-même. C'est beaucoup dire ! Car même sur le compte de

1. VI, 3.
2. VI, 6.
3. III, 59 et 62 ; VII, 33.
4. *Die Gottes- und Weltanschauung des Celsus*, dans le *Philologus*, Bd LXXXII (1926-1927), p. 329-352. Il déclare p. 329 : « Celsus ist Platoniker in seiner ganzen physikalischen und metaphysischen Einstellung, auch in seinen Spekulationen. » Voy. anssi p. 338 et 349. Glöckner admet quelque influence du stoïcisme sur Celse ; mais, pour l'essentiel, c'est à Platon qu'il se rattache. Eugène de Faye (*Origène*, t. II, p. 42) écrit : « A partir du IIe siècle de l'ère chrétienne, tout le monde, philosophes, gnostiques, savants, théologiens chrétiens reviennent au Dieu de Platon. »
5. VI, 58 ; cf. IV, 30.
6. *Rom.*, I, 19 et suiv.

Platon, si forte que soit sa complaisance, il formule çà et là d'expresses réserves [1]. Mais qu'elles doivent lui coûter ! Il a peine à tempérer dans la forme l'adhésion chaleureuse que lui imposent les vues de Platon sur le Dieu ineffable et immuable, sur la vraie nature du Souverain Bien, sur la matière primitive, sur le dédain que la volupté mérite, etc... Malgré lui, son admiration éclate [2]. Il est bien obligé de s'apercevoir qu'il pense d'après Platon, exactement comme Celse lui-même, dès qu'il veut définir la dualité de l'âme et du corps, la *chute* de l'âme dans l'élément corporel, qui est pour elle une prison, et son aspiration à s'en émanciper. Il n'est pas jusqu'à l'image platonicienne des ailes de l'âme, tour à tour perdues et renaissantes, qu'il n'utilise à l'occasion [3].

Certes, Origène a de la sympathie pour le stoïcisme [4]. Il lui emprunte des expressions techniques [5], quelquefois des idées. Il reconnaît l'influence étendue et bienfaisante d'Épictète [6], l'exactitude ordinaire de Chrysippe [7]. Mais la place qu'il fait à la doctrine stoïcienne n'est pas comparable à celle qu'il accorde au platonisme. Les idées stoïciennes sur l'essence corporelle de Dieu [8] et sur le monde nouveau qui doit sortir d'une conflagration universelle [9] le

1. Par exemple, sur le sacrifice offert par Platon à Artémis (*Rép.*, I, 1, p. 327 A) : cf. *Contra Celsum*, V, 43 ; VI, 4, 17 ; VII, 44 ; VIII, 34 ; sur le rayonnement relativement faible de son action, qui ne s'exerce guère en dehors des cercles lettrés, VI, 2 ; sur son impuissance à acheminer les hommes au bien véritable, VI, 5, etc...
2. Par exemple, VII, 42 (Koetschau, t. II, p. 193, l. 4).
3. VI, 43-44 ; IV, 40 (cf *Phèdre*, § 25, p. 246 BC).
4. IV, 45, 54, 63, 74-75 ; VI, 48 ; VII, 15.
5. Par exemple, καθῆκον, κατόρθωμα, προκόπτω, σπουδαῖος, φαῦλος, etc.
6. VI, 2.
7. V, 57 ; cf. VIII, 51.
8. I, 21 ; III, 75 ; IV, 14.
9. IV, 68.

heurtaient trop vivement. Au contraire, Platon, avec son idéalisme irréductible, son mépris du sensible, le ravit ; il prend à l'écouter le même plaisir que Celse lui-même ; et, par scrupule, il essaie quelquefois de racheter cette dilection en supposant gauchement des analogies (bien artificielles) entre le langage de Platon et les données bibliques [1].

Origène se rencontre encore avec Celse sur beaucoup d'autres points. Ils ont quantité de vues similaires. Pourtant Origène se tient sur le qui-vive. Malgré sa modération naturelle, il n'éprouve nul souci d'accommodement ou d'entente avec un adversaire aussi implacable. Mais l'esprit de leur temps les domine l'un et l'autre et façonne leur pensée. Ils ont beau appartenir à deux générations différentes : certains problèmes et certaines solutions s'imposent à leurs esprits, modelés par les mêmes disciplines, riches de la même érudition [2], travaillés des mêmes curiosités [3].

Ils considèrent tous deux, par exemple, le problème du mal, de sa nature, de son origine, comme l'un des plus difficiles qui s'offrent à la pensée réfléchie. Ils cherchent à exonérer Dieu de l'imputation d'être directement l'auteur du mal [4]. Ils ne veulent pas qu'on exagère la somme des maux dont l'humanité pâtit, tel « mal » apparent pouvant

1. Par exemple, VI, 9.

2. Les citations fournies par Celse et Origène ne comportent pas moins de trente-deux pages de références dans l'édition Koetschau.

3. Comme l'a fort bien observé Mme Miura-Stange (*op. cit.*, p. 14-16), les soixante-dix années qui séparent les deux ouvrages ont eu pour effet, non pas tant de changer les préoccupations des esprits cultivés, que d'enrichir la théologie chrétienne et d'affermir la prépondérance de la « grande Eglise » sur les sectes. Aussi Origène s'étonne-t-il de l'importance que Celse attribue à celles-ci et du caractère un peu élémentaire de certaines de ses objections, dans l'ordre dogmatique (ainsi, II, 47 ; 71).

4. IV, 65 ; VI, 55.

avoir son utilité réelle : cette recommandation, qui est de Celse, Origène y souscrit avec un empressement inaccoutumé[1]. Ils sont pourtant amenés l'un et l'autre, dans leur examen de cette question quasi insoluble, à admettre que, d'une façon tout à fait indirecte et détournée, Dieu peut être considéré comme la cause du mal[2]. Là où Origène se sépare nettement de Celse, c'est quand celui-ci suppose, sans y insister, que le mal est inhérent à la matière (ὕλη πρόσκειται)[3] : car Origène veut avant tout sauver la liberté humaine et, avec elle, le sentiment de la responsabilité personnelle. — Il n'admet pas davantage la théorie de Celse, d'après laquelle la somme des biens et des maux serait à peu près constante ici-bas[4]. Cet équilibre presque mécanique lui paraît peu compatible avec la notion même de Providence ; il contrarie aussi l'idée personnelle qu'il s'est formée de la bonté divine, laquelle, selon lui, doit détruire totalement le mal, à une heure donnée, pour le salut final de toutes les âmes[5]. — Sur tout le reste, il pense comme Celse.

Celui-ci professe, on l'a vu, une grande vénération pour les astres. Cette dévotion, il la partage avec nombre de ses contemporains. On sait combien était alors répandue la conviction que les astres déterminent les événements d'ici-bas, les caractères et les actions des hommes. Essences ignées comme les divinités sidérales elles-mêmes, les âmes ne devaient-elles pas monter après la mort vers ces éternels foyers pour y trouver à jamais leur habitacle? — Origène

1. IV, 70.
2. VI, 55, vers la fin.
3. IV, 65.
4. IV, 64.
5. IV, 69; cf. VIII, 72.

respecte ces spéculations, auxquelles l'autorité de Posidonius avait jadis prêté tant de séduction ; il attribue lui-même aux astres une sorte d'intelligence et de moralité ; il les croit capables de prier. Toutefois, il n'admet pas qu'on les adore [1].

Il s'accorde avec Celse sur l'importance du rôle que jouent les intermédiaires entre Dieu et l'homme. Seulement il réserve aux anges une partie des fonctions dont Celse suppose que les démons ont la charge, celles qui sont utiles et bienfaisantes. « C'est par eux », écrit-il [2] (et l'on remarquera cette façon presque païenne d'animer la nature), « c'est par ces administrateurs, ces gardiens invisibles, préposés aux fruits de la terre, à l'eau qui s'écoule et aux souffles de l'air, que le sol fait pousser les productions dites naturelles, que l'eau jaillit des sources et s'épanche en rivières, que l'air garde sa pureté et vivifie ceux qui le respirent. » — Origène est aussi fortement persuadé que Celse, que la magie n'est pas une science chimérique, comme Aristote et Épicure l'avaient insinué [3]. Oui, une force, une vertu mystérieuse se cache dans certains mots, dans certains noms, dans certaines formules [4]. Il arrive que cette vertu s'exerce pour le bien de l'homme : si les Mages s'acheminèrent vers Bethléem, c'est que troublés, paralysés dans leurs opérations magiques, ils cherchèrent la cause de cette perturbation, observèrent l'étoile et se laissèrent guider par elle [5]. Mais c'est une science dangereuse dont tout bon chrétien se méfie et s'abstient, sauf dans les cas limitativement pré-

1. V, 10-11.
2. VIII, 31.
3. II, 51 ; cf. I, 24.
4. V, 45.
5. I, 59.

vus par l'Écriture sainte [1]. Origène en énumère les inconvénients pratiques et les dangers moraux en des termes que Celse eût certainement avoués [2].

Ces coïncidences dans leurs opinions respectives ne lui font d'ailleurs aucun plaisir ; il ne les souligne pas et se garde d'y insister. C'est au milieu de développements hostiles qu'il les faut chercher. Il est même des cas où ce dépit secret s'avive jusqu'à un véritable désarroi, qui explique peut-être certaines de ses vivacités et de ses colères.

Celse, en effet, s'était longuement égayé à propos de divers épisodes de la Bible, par exemple la formation de l'homme sous le souffle de Dieu, le serpent détournant le couple humain de la vertu d'obéissance, l'arche assez grande pour contenir des spécimens de *toutes* les créatures vivantes, l'inceste de Loth et de ses filles, les aventures de Joseph, Jonas dans sa baleine [3], etc... Il les traitait de « fables bonnes pour de vieilles femmes [4] ».

Les plus intelligents parmi les Juifs et les chrétiens, ajoutait-il [5], donnent à ces histoires une signification allégorique : ils ont recours à cet expédient parce qu'ils rougissent de pareils récits... Mais ceux-ci sont d'un genre tel qu'ils n'admettent pas l'allégorie... ; les prétendues interprétations allégoriques qu'on a tenté d'en donner sont encore bien plus répugnantes et plus insipides que les fables elles-mêmes, car elles trahissent un effort d'une extravagance étrange et incompréhensible, pour associer des choses qui n'ont entre elles aucune espèce de rapport.

Embarras redoutable pour Origène. N'était-il pas lui-même depuis longtemps convaincu qu'il y a dans les Écritures

1. I, 6 ; I, 38.
2. VIII, 61.
3. IV, 36 et suiv. ; VI, 49 et suiv. ; VII, 53.
4. μῦθόν τινα ὡς γραυσὶ διηγούμενον.
5. IV, 48-49, 51, 87.

des passages qu'il est difficile ou même impossible de défendre, si on les prend au pied de la lettre ? C'est surtout dans le Περὶ ἀρχῶν (= *De Principiis*), rédigé une vingtaine d'années avant le traité *Contre Celse*, qu'il avait exposé franchement ses vues à ce propos :

Quel homme sain d'esprit, demandait-il [1], pourrait croire qu'il y eut un premier, un second et un troisième jour, avec un matin et un soir, alors que le soleil n'existait pas encore, ni la lune, ni les étoiles — et un premier jour sans ciel ? Qui serait assez sot pour admettre que Dieu, comme un jardinier, a planté un jardin... et dans ce jardin un arbre de vie dont le fruit, mangé avec des dents véritables, eût communiqué la vie ou inversement la connaissance du bien et du mal ? Quand il est dit que Dieu se promenait à midi dans le Paradis et qu'Adam se cacha sous un arbre, personne, je pense, ne doute un instant que ce soient là des figures, une histoire apparente, qui ne s'est pas matériellement réalisée, mais qui symbolise de mystérieuses vérités. Lorsque Caïn fuit la face de Dieu, le lecteur intelligent est tout de suite induit à chercher ce que peut être cette face de Dieu et en quel sens on peut lui échapper. Ai-je besoin d'en dire davantage ? Innombrables sont les passages où l'on sent, à moins d'être totalement obtus (τῶν μὴ πάνυ ἀμβλέων), que bien des choses furent écrites comme si elles étaient arrivées, mais ne sont pas arrivées au sens littéral... Que tous ceux qui ont souci de la vérité s'inquiètent donc peu des mots et des paroles, et se préoccupent plus du sens que de l'expression.

Expliquer par l'allégorie ces passages compromettants (il en cite divers autres encore), ce n'était pas, au gré d'Origène, manquer de respect à la Bible, mais bien au contraire dégager des apparences la substance de ses enseignements.

Depuis lors, il avait continué dans ses conférences à appliquer les mêmes méthodes d'interprétation, non sans rencontrer des résistances parmi ses auditeurs où les « amis de la lettre » étaient nombreux, et s'effarouchaient

1. *De Princ.*, IV, III, 1 (KOETSCHAU, p. 323, l. 17 et suiv.).

parfois de ses spiritualisations trop hasardées[1]. Il restait persuadé que le bon sens vulgaire est de courte vue, qu'il passe à côté des sources sans les voir et « qu'il faut des larmes, des prières ininterrompues pour obtenir du Seigneur qu'il nous ouvre les yeux[2] » sur les mystérieuses richesses des Livres saints.

L'attaque de Celse le trouvait donc assez désarmé, puisque, à considérer la Bible dans sa teneur littérale, il y relevait les même étrangetés, les mêmes invraisemblances, les mêmes « anthropomorphismes » inacceptables, dont Celse avait fait état. Il eût risqué de se sentir tout à fait désemparé, s'il s'était laissé intimider par le ton dédaigneux sur lequel Celse avait traité son mode favori d'interprétation.

Mais Origène réagit avec vigueur.

Il fait remarquer que Celse lui-même a adopté le principe de l'exégèse allégorique à propos de la religion égyptienne, quand il a déclaré que le vulgaire a tort de s'arrêter à la superficie des choses et de se moquer des chats et des crocodiles sacrés, « symboles, disait-il, qui ne méritent pas le mépris, car ils sont au fond un hommage rendu non à des animaux périssables, mais à des idées éternelles[3] ». Et il a bien fait d'y adhérer, car l'eût-il rejeté radicalement, il s'obligeait à accepter telles quelles et à glorifier les turpitudes, les absurdités de la mythologie[4]. Ne s'accorde-t-on pas à reconnaître, et n'est-il pas évident qu'Hésiode, par exemple, quand il raconte dans les *Travaux et les*

1. « Veritatem negantes stare posse nisi super terram » (*Hom. in Gen.*, XIII, 3; *Patrol. gr.*, 12, 232).
2. *Ibid.*, VII, 6.
3. *Contra Celsum*, III, 18 19.
4. I, 17; IV, 17, 42, 48; VIII, 68.

Jours[1] l'histoire de la création de la femme — Origène transcrit ce récit tout au long ; — que Platon, quand, dans son *Banquet*[2], il fait naître Cupidon de Poros et de Penia, ont voulu *signifier* tout autre chose que ce qu'ils disaient[3] ? Pourquoi les Égyptiens, pourquoi les Grecs auraient-ils le privilège d'envelopper d'un voile leur philosophie ? En se refusant d'accorder même licence aux Juifs et aux Chrétiens, Celse s'est condamné à mal comprendre leurs Écritures et à multiplier les méprises dans l'interprétation qu'il en donne.

Origène cite donc un certain nombre de textes bibliques où un transfert sur le plan spirituel lui apparaît comme absolument nécessaire[4]. Surérogatoirement, il développe quelques vues fort curieuses — par exemple sur les dimensions réelles de l'arche de Noé, à laquelle il attribue 90 000 coudées de long, 2 500 de large, 900 de haut[5], ou sur la gravité réelle de l'inceste des filles de Loth[6] — comme pour démontrer que, même sans ces transpositions si légitimes, le texte scripturaire reste défendable, en plus d'un cas, par des considérations purement rationnelles.

XI

Origène est homme de ressources ! Il a, certes, de la franchise, de la bonne foi, de la candeur ; mais aussi une subtilité toute grecque qui n'est jamais prise au dépourvu,

1. Vers 53-82.
2. § 23, p. 203 B.
3. IV, 38-39.
4. II, 69 ; III, 82 ; IV, 45, 49, 72 ; V, 54, 56 ; VI, 64 ; VII, 22.
5. IV, 41.
6. IV, 45.

et dont il est intéressant de suivre les procédés ou les manèges dans leurs méandres si dextrement tracés.

Faut-il croire, comme certains l'en soupçonnent[1], qu'il ait gardé un silence calculé sur plusieurs parties de la dogmatique chrétienne, par exemple sur la Trinité, à laquelle il ne fait qu'une seule allusion[2], sur l'Esprit saint, qu'il nomme tout juste trois ou quatre fois dans tout l'ouvrage, sur les sacrements, qu'il laisse presque complètement de côté, sur les concepts de rédemption, de justification, de grâce, de péché ?

Mais, s'il entreprenait de réfuter Celse point par point, quelle nécessité le pressait, lui qui avait déjà tant à dire, d'aborder des questions plus ou moins épineuses que le philosophe païen n'avait pas effleurées ? C'eût été surcharger son apologie, déjà si dense, au point de la rendre presque insoutenable. S'il a négligé d'importants chapitres de la théologie, cela prouve seulement que Celse n'avait envisagé le christianisme que du dehors, sans se hasarder dans le détail de ses doctrines. Sur le problème des deux « natures » du Christ, l'humaine et la divine, il ne s'est pas dérobé, les attaques de Celse l'ayant contraint à des explications encore plus ardues que certaines de celles qu'on lui reproche d'avoir éludées.

Non, son savoir-faire, qui est évident, ne va pas jusqu'à l'escamotage des difficultés. Ses réponses sont ordinairement d'une franchise très directe. Il lui arrive, certes, d'alléguer des preuves ruineuses et de commettre des maladresses[3].

1. Par exemple, Mme MIURA-STANGE, *op. cit.*, p. 26 et 162.
2. VII, 10.
3. Certaines de ses erreurs reposent sur des théories scientifiques inexactes, généralement acceptées de son temps. Par exemple, la parthénogénèse de certains animaux (I, 37) : les abeilles naissant du cadavre d'un bœuf, les guêpes

Mais les pages fortes et pleines (par la pensée plus encore que par le style, dont les enchevêtrements et les lourdeurs décèlent une parole *dictée*) ne sont pas rares dans son apologie.

C'est ainsi qu'il démontre en termes excellents à Celse que les coups par lesquels il essaie d'atteindre le christianisme portent plus loin qu'il ne voudrait ; qu'ils risquent de blesser toute croyance spiritualiste, quelle qu'elle soit. Le dédain que Celse affiche à l'égard des spéculations chrétiennes sur Dieu, l'homme, l'univers, ne va à rien de moins qu'à ridiculiser *toute* spéculation, au bénéfice du scepticisme pur[1]. Celse affecte de ravaler l'homme ; on dirait qu'il veut l'obliger à se mépriser tout entier : a-t-il réfléchi qu'il compromet ainsi l'effort de tant de philosophes pour définir la place de l'homme dans la création et la sollicitude que la Providence étend sur lui[2] ? C'est la civilisation qui risque de pâtir de ses attaques ; par la façon dont il déprécie au bénéfice des fourmis et autres animaux le bienfait de la solidarité humaine, il décourage l'esprit de charité :

> Celse ne voit pas que, dans son dessein de détourner du christianisme ceux qui liront son livre, il ôte du cœur des non-chrétiens eux-mêmes toute pitié pour ceux qui peinent sous le lourd fardeau de la vie[3].

Pareillement :

> Celse a l'air d'admettre comme légitime la doctrine d'après laquelle ceux qui auront mené une vie moralement bonne obtiendront la félicité, tandis que les méchants subiront d'éternels supplices. De cette doctrine, déclare-t-il, ni les chrétiens, ni personne ne doit se départir.

de celui d'un cheval, les serpents de celui d'un homme, etc. (IV, 57 : cf. Pline l'Ancien, X, 66, 188 ; XI, 20, 70).

1. IV, 30.
2. IV, 81.
3. IV, 83.

— Mais, écrivant contre les chrétiens pour qui Dieu, les promesses obtenues par l'intermédiaire du Christ sur les récompenses et les châtiments d'outre-tombe conditionnent d'une façon absolue leur foi, n'a-t-il pas songé qu'un chrétien qui, vaincu par ses arguments, renoncerait à sa foi, répudierait indubitablement par là même la doctrine dont Celse affirme que « ni les chrétiens ni personne ne doit se départir [1] ?

Ses réponses à Celse ont souvent cette fermeté [2].

XII

Le péril que signale ici Origène n'est pas un argument de tactique et d'occasion. Volontiers définirait-il d'un seul mot, φιλανθρωπία [3], le trait essentiel du christianisme. Cet « amour de l'homme », il le reconnaît dans le Christ [4], dont toute l'action terrestre, ou pour mieux dire toute l'Incarnation, s'en est inspirée. Selon l'estimation d'Origène, le christianisme est avant tout un message d'amour, et ce message s'adresse à tous les hommes, sans distinction ni privilège de race, pour fomenter chez eux les énergies spirituelles dont toute civilisation a besoin. Aussi est-ce avec un respect ému et un profond enthousiasme qu'il s'en fait l'annonciateur. Il voit les difficultés, il ne prétend pas les résoudre toutes, quoiqu'il s'y emploie de son mieux. Mais elles n'affaiblissent ni n'exténuent l'immense confiance qui l'anime et qui l'aide à travailler dans la joie à préparer des temps meilleurs [5].

1. VIII, 51. Le passage qui suit, relatif à Chrysippe et à l'*humanité* de sa méthode morale, comparée à celle de Celse, est fort curieux.
2. Voy. encore IV, 63 et suiv.; VI, 7; VII, 63; VIII, 56, etc.
3. Ce mot était cher depuis longtemps à la philosophie grecque. Voy. Heinemann, dans Pauly-Wissowa, Suppl.-Bd. V (1931), col. 297 et suiv.
4. II, 38.
5. IV, 15.

Il n'est ni pessimiste, ni sceptique, et c'est ce qui lui assure une supériorité marquée sur Celse, lequel n'a pour lui que son esprit critique, perçant à souhait, mais stérile, et qui ne lui suffit même pas pour concevoir l'importance et la vraie nature de la révolution religieuse qui est en train de s'accomplir sous ses yeux.

Celse manque d'imagination et d'intuition psychologique. Il ne sait pénétrer ni le sens véritable des doctrines, ni l'originalité des âmes, pas plus qu'il ne réussit à vivifier le passé d'histoire et de pensée qu'il oppose à ses adversaires. Sur l'avenir même, il garde bien des illusions. Ne parle-t-il pas « d'extirper » la secte chrétienne, comme si c'eût été, dès ce temps-là, chose facile ?

Origène ne rêve pas de détruire, il rêve de civiliser. Civiliser les âmes en les améliorant ; civiliser les Barbares eux-mêmes pour les dépouiller de leur férocité et les ranger sous le joug du Christ ; constituer une immense Cité humaine où toutes les bonnes volontés trouveront abri.

Si cette Cité, que Celse juge chimérique, ne peut se réaliser sur la terre, où les liens pesants du corps assujettissent les hommes aux passions mauvaises, sans doute se réalisera-t-elle ailleurs, quand ils seront délivrés de leur dépouille charnelle, dans quelque autre univers affranchi[1] !

XIII

Un même régime mental (je ne dis pas une même température spirituelle !), mais aussi deux conceptions

1. VIII, 72 (vers la fin).

irréductibles de Dieu et de l'univers, deux attitudes tout opposées à l'égard de l'Empire, voilà ce que montre à plein la controverse dont le grand traité d'Origène nous a permis de connaître l'esprit et la méthode.

Origène sent Dieu tout près de l'homme. Il admire la continuité avec laquelle, depuis les débuts de l'humanité, s'est exercée l'action providentielle et l'économie si bien mesurée des divines sollicitudes. — Le Dieu de Celse est un Dieu sans passions, sans amour, un Dieu « très grand », qui gouverne le monde par des lois générales et, du haut de l'habitacle où il goûte une félicité infinie, ne réserve à l'homme aucune dilection particulière. Le principe même d'une Incarnation, c'est-à-dire d'une mise en contact du Divin avec la matière charnelle, apparaît à Celse comme un postulat qui suffit pour disqualifier le christianisme, tant il contredit les plus sûres acquisitions de la pensée philosophique [1].

Mais si la « chimère » chrétienne est aussi à ses yeux un péril public, c'est qu'elle attaque de front, sur des points vitaux, la civilisation à laquelle il reste lui-même profondément attaché. Il constate que le christianisme est déjà une force et, selon lui, cette force coopère du dedans aux autres forces destructrices qui menacent les frontières de l'Empire. Il le considère comme une στάσις, c'est-à-dire comme une sédition ; comme un νόσος, c'est-à-dire comme une maladie [2] : expressions, d'origine platonicienne, dont nous avons vu qu'elles étaient depuis longtemps courantes dans le vocabulaire politique des Anciens [3].

1. Voir plus haut, p. 120.
2. Par exemple, VIII, 2 ; 49. Jésus est l'ἀρχηγέτης τῆς στάσεως, VIII, 14.
3. P. 24.

Origène se refuse à admettre que d'améliorer la moralité individuelle puisse jamais nuire au salut d'un État : or, telle est la tâche, telle est la plus certaine réussite de la foi. Mais il refuse aussi de se passionner pour les formes sociales et politiques autour desquelles son adversaire avait sonné le ralliement. L'organisme de l'État ne lui inspire, convenons-en, qu'un intérêt médiocre. Cette indifférence ne procède pas chez lui d'un égoïste mépris du devoir civique, d'une lâche désertion devant le péril commun. Non ! Mais il est persuadé, en bon platonicien qu'il est à sa façon, de l'immense supériorité du monde invisible sur le monde sensible. Il vit par la pensée, par le rêve métaphysique, par l'ardente aspiration de son cœur, dans un Au-delà auprès duquel les réalités d'ici-bas lui semblent trop chétives, trop précaires, pour accaparer le meilleur de l'effort humain. En tout cas, c'est au service des églises, véritables « corps de patrie » (σύστημα πατρίδος) installés dans chaque ville, qu'il souhaite que tout chrétien cultivé réserve son activité.

Un tel état d'esprit ne pouvait que consterner — Celse, non pas : il était mort depuis longtemps au moment où Origène réfutait son opuscule —, mais les nombreux païens qui, animés du même souci que Celse, continuaient de placer l'État, tuteur des traditions nationales, garant des biens matériels, au premier plan de leurs préoccupations.

Tout ce débat non seulement nous permet de voir clair dans deux mentalités à la fois apparentées et profondément étrangères, mais il décèle quelques-unes des raisons qui attirèrent sur le christianisme naissant tant de haines, et suscitèrent entre lui et les pouvoirs publics de si tragiques conflits.

CHAPITRE II

PHILOSTRATE

I. Nouveauté du point de vue où Celse s'établit. — II. Comment la diffusion du christianisme justifie ses perplexités. — III. Les retours de nationalisme persécuteur au IIIe siècle. Formes nouvelles de la réaction intellectuelle païenne. Les Christs païens. La rénovation de la piété. — IV. Le rhéteur Philostrate et sa Vie d'Apollonius de Tyane. Qu'était l'Apollonius réel ? Les dédains de Lucien à son égard. Sa première biographie. — V. Julia Domna, seconde femme de Septime-Sévère et son « milieu ». C'est elle qui décide Philostrate à raconter la vie d'Apollonius. Comment Philostrate transfigure son personnage. — VI. Les analogies de son récit avec l'histoire évangélique. — VII. Peut-on démêler ses intentions véritables ? — VIII. Fortune extraordinaire de l'ouvrage : Apollonius de Tyane deviendra dans la suite un des « saints » du paganisme.

I

L'objectif de Celse, dans son *Discours Véritable,* était donc de démontrer que la foi nouvelle, indiscrète et conquérante, devait être regardée comme un amalgame d'emprunts et d'absurdités, et jetait un impudent défi à la pensée grecque, où elle avait effrontément puisé. — Subsidiairement il essayait de convaincre ceux qui, la propageant, n'y avaient pas gâté tout leur bon sens, que c'était un jeu détestable de frustrer l'État du concours dont

il avait besoin, et que de cette carence systématique ils auraient à se repentir quelque jour.

Celse a beau manier de préférence la dérision et le sarcasme, une anxiété se trahit sous ses affectations de dédain. Il est trop bon observateur des choses de son temps pour se méprendre sur l'importance d'un mouvement religieux qui va s'amplifiant sans cesse, et qui préoccupe déjà quiconque considère l'Empire et sa culture traditionnelle comme les bases de toute civilisation. Il a peur des chrétiens, et ne se sent pas la moindre envie d'être équitable à leur égard : c'est par intimidation qu'il procède. Mais le fait qu'il institue une discussion détaillée de leurs croyances, pour autant qu'il les connaît ; le fait qu'il risque un appel à ce qui reste chez eux de loyalisme, cela même révèle qu'il devine dans le christianisme une force déjà redoutable, que l'Empire aurait intérêt à s'annexer. En ce sens, son livre marque une date ; et il restera aussi une « source », la plus féconde de toutes, pour ceux qui s'essaieront après lui à des réfutations anti-chrétiennes de grande envergure.

II

Cette inquiétude d'un conservateur romain tel que Celse, on la comprend mieux encore quand on lit des déclarations comme celle de saint Justin dans son *Dialogue avec Tryphon*[1] (vers 160) :

Il n'y a absolument pas une seule race humaine, barbare ou grecque, de quelque nom qu'on l'appelle, ni de ceux qu'on nomme les

1. § 117, 5, trad. Archambault, II, 205.

« Vivant-en-chariots » ou les « Sans-maison », ni de « Ceux-qui-couchent-sous-des-tentes-pour-nourrir-des-troupeaux », chez qui, au nom du crucifié Jésus, des prières et actions de grâces ne soient adressées au Père et Auteur de l'univers.

ou encore celle de Tertullien, dans son *Apologétique*, qui est de 197[1] :

Si nous voulions agir, je ne dis pas en vengeurs secrets, mais en ennemis déclarés, sont-ce les effectifs, les troupes, qui nous feraient défaut ?... Nous ne sommes que d'hier, et déjà nous avons rempli la terre, et tout ce qui est à vous : les villes, les îles, les postes fortifiés, les municipes, les bourgades, les camps même, les tribus, les décuries, le sénat, le forum : nous ne vous avons laissé que vos temples.

Toute part faite à l'hyperbole, de tels cris de triomphe ne pouvaient qu'éveiller un écho douloureux chez ceux qui assistaient, impuissants, à cet envahissement des cadres de l'Empire.

III

Que la résistance n'ait pas chômé, au cours du IIIe siècle, jusqu'au triomphe définitif du christianisme, c'est ce que démontreront les chapitres qui suivent. Nous passerons sous silence les formidables retours de nationalisme persécuteur qui succédèrent à des périodes de paix chaque fois que, ressuscitant les antiques maximes, un empereur essayait de revivifier l'alliance de la religion et de l'État et de restituer par la force leur traditionnelle solidarité. Nous ne parlerons ni des rigueurs de Dèce, en vue de recréer l'unité religieuse de l'Empire ; ni de celles de Valérien ; ni du puissant effort poursuivi cinquante ans plus tard par

1. § 37, 4 et s. : trad. Waltzing (retouchée).

Dioclétien dans le même sens. C'est à la réaction proprement intellectuelle du paganisme que nous continuerons de limiter notre enquête.

Il semble que cette réaction, tout en utilisant les moyens déjà mis en œuvre à l'époque précédente, change sur divers points de méthode et de ton.

Gaston Boissier a jeté jadis dans la Préface de sa *Religion Romaine*[1] une remarque dont l'étude des faits révèle la fécondité. A partir de Marc-Aurèle, écrit-il, « le paganisme essaie de se réformer sur le modèle de la religion qui le menace et qu'il combat ».

En premier lieu, beaucoup paraissent avoir soupçonné que le prodigieux succès de la foi chrétienne tenait en grande partie à ce fait qu'elle avait pour centre et pour foyer la personne de Jésus, à la vie duquel tout chrétien était sûr de participer par la vertu des sacrements. Traiter Jésus de sophiste et de « goète », c'était un piètre moyen pour défendre les masses contre la séduction que cette mystérieuse figure exerçait sur elles. N'était-il pas plus habile de dériver leur enthousiasme vers quelque autre physionomie, divine ou humaine, dont l'autorité, soigneusement mise en valeur, fût capable de balancer celle qu'exerçait le fondateur du christianisme ?

Déjà cette idée avait dû se présenter fugitivement à l'esprit de Celse : il s'était plu à opposer tour à tour au Christ Esculape, Bacchus et Hercule, mais sans convertir en système ces indications rapides. Au seuil même du IIIe siècle, nous allons voir le rôle que Philostrate assigne à son Apollonius de Tyane. Apulée de Madaure, l'auteur des *Méta-*

1. T. I, p. IX.

morphoses, sera exalté, lui aussi, comme un thaumaturge dont les miracles défient ceux de Jésus. Et, plus tard Socrate, Pythagore, Hercule, Mithra, Esculape, Attis, Hélios bénéficieront tour à tour du zèle inquiet de polémistes en quête d'un Christ païen.

Puis l'on comprit de mieux en mieux à quel point la froide sécheresse des cultes officiels était insuffisante à fournir aux âmes l'aliment dont beaucoup étaient avides. « Lorsque Celse raillait la préoccupation de rédemption et d'expiation des péchés, si forte chez les chrétiens, observe Eugène de Faye, il se trompait lourdement... Au point de vue de l'immense majorité des hommes du IIe et du IIIe siècle, il retardait. *Jamais le besoin de pardon, d'expiation, de rédemption ne fut plus fort*[1]. » A cet appétit religieux, les cultes orientaux donnaient déjà quelque apaisement. Mais la philosophie elle-même, surtout le néo-platonisme (où se recrutaient les plus clairvoyants ennemis du christianisme) se fit dévote ; elle chercha Dieu ; elle opposa à l'ascétisme chrétien une surenchère d'abstinences et de renoncements ; elle rapprit aux hommes à prier, à témoigner de leur sincérité par les œuvres[2], à faire de leur âme un habitacle divin[3] ; grâce aux quatre vertus purificatrices, la Foi, la Vérité, l'Amour, l'Espérance[4]. Qu'il y ait eu, dans cette rénovation religieuse, une large part de sincérité, qui oserait s'inscrire là-contre ? Mais qu'elle ait été, en partie, inspirée et soutenue par une tactique réfléchie, par une arrière-pensée de concurrence, il est bien difficile aussi de le contester.

1. *Rev. d'Hist. et de Philos. relig.*, 1927, p. 80.
2. Porphyre, *Lettre à Marcella*, § 8.
3. *Ibid.*, § 20.
4. *Ibid.*, § 24.

Doit-on relever déjà quelque intention de ce genre dans la *Vie d'Apollonius* du rhéteur Philostrate, c'est ce qu'il nous faut examiner en premier lieu.

IV

J'ai dit quelle fâcheuse idée Ernest Renan s'était formée de la mentalité publique à partir du IIe siècle et comment il y démêlait les symptômes manifestes d'un véritable affaissement intellectuel [1]. L'histoire d'Apollonius de Tyane lui en apportait une preuve parmi plusieurs autres : « Telle était la promptitude de la décadence de l'esprit humain, écrit-il, qu'un théurge misérable qui, à l'époque de Trajan, n'eut de vogue que parmi les badauds de l'Asie Mineure, devenait cent ans après, grâce à des écrivains sans vergogne qui s'emparèrent de lui pour amuser un public devenu totalement crédule, un personnage de premier ordre, une incarnation divine, que l'on osa comparer à Jésus [2]. »

Il est malaisé de restituer la physionomie réelle de cet Apollonius, tant de fois retouchée, embellie, déformée dans la suite. Il vécut au premier siècle de l'ère chrétienne ; il était originaire de Tyane, en Cappadoce, et s'était acquis une certaine réputation dans son pays, et dans la Syrie voisine, par son mode de vie et par ses dons de thaumaturge et de voyant. Il pratiquait un régime strictement végétarien ; il s'habillait de vêtements de lin (la laine étant d'origine animale), ne se baignait jamais, laissait croître sa

1. Voir plus haut, p. 97.
2. *Les Evangiles*, p. 408.

barbe et ses cheveux, observait la continence, et prêchait le respect des dieux, auxquels il ne voulait point qu'on offrît de sacrifices sanglants, mais seulement des hymnes et des prières [1]. On prétendait que, se trouvant à Ephèse, il avait annoncé le meurtre de Domitien, au moment même où le tyran était frappé à Rome. On lui attribuait divers écrits, parmi lesquels une *Vie de Pythagore* qu'utilisa plus tard Jamblique, et des recettes magiques, des *telesmata*, qui circulèrent en Orient sous son nom pendant des siècles [2].

La seule mention d'Apollonius que nous trouvions au second siècle, c'est dans l'*Alexandre* de Lucien de Samosate qu'elle se rencontre, et elle est fort méprisante. Lucien raconte que son triste héros, Alexandre d'Abonotique, fut formé, encore enfant, par un médecin originaire de Tyane, « un de ces hommes, écrit-il, qui s'occupent de magie, de formules magiques; qui promettent d'éveiller le désir d'amour, de changer l'humeur des ennemis, de faire découvrir des trésors et recevoir des héritages. » Or ce médecin, ajoute Lucien, « était un de ceux qui avaient profité de relations avec Apollonius de Tyane et *connaissaient toute sa tragédie*. Voilà de quelle école sortait l'homme dont je parle [3] ».

Peu de temps sans doute après la mort d'Apollonius, un certain Moeragénès avait écrit sur lui tout un ouvrage, les *Mémorables* d'Apollonius : il y mettait en relief les connaissances magiques de son personnage et il disait l'impression profonde qu'il avait faite sur plusieurs philo-

1. Il déconseillait, en tous cas, tout sacrifice au Dieu suprême. Voir le fragment conservé par Eusèbe de Césarée, *Prépar. Evang.*, IV, 13 et traduit par E. DE FAYE, *Origène, sa Vie, son Œuvre, sa Pensée*, t. II, p. 198.
2. Photius, *Cod.* 44; Malalas, p. 263; et voir plus loin, p. 456.
3. *Alex.* § 5 (éd. Teubner, 1887, p. 117).

sophes (par exemple Euphratès d'Alexandrie, le stoïcien, maître de Pline le Jeune et d'Épictète), qui étaient venus le voir, sans être aucunement prévenus en sa faveur[1].

C'est donc avec les traits d'un *goète* fort habile, initié à toutes les incantations mystérieuses, capable aussi de s'élever à des conceptions philosophiques ou théologiques d'une certaine ampleur, que l'image d'Apollonius était demeurée vivante dans quelques parties de l'Orient, jusqu'au jour où un habile sophiste sut la faire rayonner d'un prestige presque divin, et transformer le « sorcier » en un héros de légende[2].

V

C'est à la prière de Julia Domna, seconde femme de l'empereur Septime-Sévère, que le rhéteur Philostrate entreprit de raconter à son tour la vie d'Apollonius.

Fille d'un prêtre du Soleil, Bassianus, Julia Domna était née à Émèse, en Syrie, et elle se rattachait probablement à la dynastie qui avait régné sur cette ville jusqu'à l'époque de Domitien. Septime-Sévère l'avait épousée en 185, alors qu'il était légat de la *Provincia Lugdunensis*, parce qu'il avait su que l'horoscope de Julia la destinait à un roi. Ils eurent deux fils, Caracalla en 186, Geta en 189. Julia exerça une forte influence sur l'esprit de son mari, lequel eut, semble-t-il, pas mal de choses à lui pardonner.

Après la mort de Septime-Sévère, Julia dut supporter

1. Origène, *Contra Celsum*, VI, 41 (Koetschau, II, 109; *Patrol. gr.*, 11, 1357).

2. C'est encore parmi les magiciens et les sorciers qu'au début du IIIe siècle le plaçait Dion Cassius, LXVII, 18 (éd. Boissevain, t. III, p. 397) — à moins que son abréviateur, Xiphilin, n'ait retouché le passage.

le pénible spectacle des dissentiments de ses fils, dont l'un, Geta, fut massacré presque dans ses bras.

Se doutant des défiances de Caracalla, elle se tourna dès lors vers la littérature et la philosophie, pour lesquelles elle s'était toujours senti beaucoup de goût. Philostrate l'appelle « Julia la philosophe » (ἡ φιλόσοφος Ἰουλία). Sa sœur Julia Moesa, qui vivait auprès d'elle, était elle-même une femme remarquable : c'est à ses initiatives hardies qu'Elagabal, en 218, devra le trône. Autour de ces deux princesses se groupait une élite de lettrés, d'astrologues et de beaux-esprits[1], où brillait Philostrate, épistolier réputé, ancien « sophiste » d'Athènes, futur auteur des *Vies des Sophistes* et des descriptions de *Tableaux*.

Au début même de sa *Vie d'Apollonius,* Philostrate raconte qu'un certain Damis, Assyrien d'origine et disciple d'Apollonius, avait rédigé sur celui-ci des *Mémoires* où il décrivait ses voyages et avait consigné ses paroles et ses prédictions. L'ouvrage serait resté sans doute inconnu, si un parent de Damis ne l'avait remis à Julia Domna. Julia «qu i aimait et protégeait tout ce qui tenait aux lettres » commanda à Philostrate de refaire ce récit, suffisamment clair en sa contexture, mais mal écrit, et de le parer de son beau style[2]. Philostrate affirme qu'il a suivi la relation de Damis, sauf pour les derniers chapitres[3]. Il se serait aidé aussi de divers opuscules, des *Lettres* d'Apollonius, de son *Testament,* des souvenirs laissés par lui dans les villes où il avait séjourné.

Faut-il prendre au sérieux cette énumération diligente

1. Dion-Cassius, LXXV, 15 ; LXXVII, 18 ; Philostrate, *Vie des Soph.*, II, 30, 1.
2. L'ouvrage ne parut qu'après la mort de Julia, c'est-à-dire après 217, car, inspiré par elle, il ne lui est pas dédié.
3. Exactement, jusqu'au livre VIII, 28.

de ses sources ? Il y a des critiques qui admettent qu'Apollonius s'est réellement servi des *Mémoires* de ce Damis[1]. Edouard Meyer[2] estime — avec raison — que ces prétendus *Mémoires* n'ont pas plus de réalité que l'œuvre de ce Cid Hamed ben Engli, chez qui Cervantès aurait puisé les éléments de son Don Quichotte ; ou que la fameuse inscription gravée sur une stèle d'or, en Panchaïe, où Evhémère prétendait avoir déchiffré l'histoire vraie d'Uranos, de Chronos et de Zeus. Meyer remarque que toute la première partie de l'œuvre, où est raconté le voyage d'Apollonius chez les Sages indiens (I, 18-III, 58), n'offre qu'une géographie, une ethnographie imaginaires, et soutient aussi peu de rapports avec le monde réel que le Laputa des *Voyages de Gulliver*. Maint passage y décèle la « manière » personnelle de Philostrate, par exemple les descriptions d'œuvres d'art ou d'êtres extraordinaires, genre où il excellait[3]. Le cadre général de l'ouvrage, les événements qui y trouvent place, les hommes qui y apparaissent, sont historiques ; mais les attitudes, les paroles sont de pure fantaisie. Et la couleur générale de l'ouvrage est celle d'une œuvre de sophistique, conforme au goût de cette époque.

L'intention de Philostrate n'est d'ailleurs pas douteuse. Il veut réagir contre la tradition accréditée dans le public et à laquelle Moeragénès, maladroit apologiste, avait coopéré, qui présentait Apollonius comme une sorte de magicien ou de prestidigitateur, Philostrate affecte de ne pas croire à la magie[4], et il n'admet pas qu'on ravale une

1. Ed. Norden, *Agnostos Theos*, p. 37 ; J. Réville, *la Religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1885, p. 211.
2. *Hermes*, 1917, p. 371 et s.
3. *Vie d'Apoll.*, I, 19, 1 ; 24, 1 ; 25 ; II, 20 ; 22 ; III, 14 ; 48.
4. VII, 39.

personnalité si haute, en ne la considérant que sous ce chétif aspect. Apollonius fut, selon lui, un sage d'une exceptionnelle qualité ; il vivait avec les dieux dans une sorte d'intimité, grâce à quoi il pénétrait leur volonté et accomplissait de surprenants prodiges, où la magie n'était pour rien[1]. Car magie et théurgie ne doivent pas être confondues. Ce théologien, dévot fidèle d'Hélios, d'Apollon et d'Asclépios, apparaît à son panégyriste comme un admirable pédagogue pour guider les hommes vers la connaissance des formes diverses du culte selon lequel les dieux entendent être honorés ; et dans toutes les parties de l'univers, chez les mages de Babylone, les brahmanes de l'Inde, les gymnosophistes d'Ethiopie, sur les bords du Nil, en Grèce, à Rome, en Espagne, il leur enseigne le goût de la mortification, le respect de l'humanité, la science des prières et des sacrifices.

VI

Sur l'intérêt qu'offre le roman de Philostrate, il semble qu'on ne s'entende guère. Albert Réville le trouvait « amusant comme peu de romans modernes »[2] ; Renan, lui, le déclarait « insipide »[3]. Laissons au lecteur assez persévérant pour le lire jusqu'au bout le soin de décider entre ces deux appréciations.

Quelle que soit son impression finale, il est une particularité du livre qui ne peut manquer de frapper son atten-

1. Cf. par ex. V, 12 ; VIII, 7.
2. *Rev. des Deux-Mondes*, t. LIX (1865), p. 621.
3. *L'Eglise Chr.*, p. 427.

tion, et qui mérite de fixer un instant la nôtre : c'est l'analogie de certains épisodes avec les traits de l'histoire évangélique.

Philostrate ne présente pas Apollonius comme un dieu à proprement parler, encore que certains passages puissent paraître un peu équivoques [1]. Apollonius lui-même proteste contre cette idée [2]. Il ne lui suppose, en somme, qu'une nature « supérieure et presque divine [3] » ; mais les actes et les paroles qu'il lui prête évoquent en plus d'un cas le souvenir des paroles et des actes du Christ, ou de l'apôtre Paul.

De ces analogies, gardons-nous d'exagérer le nombre et la portée. Elles paraissent significatives, quand, les ayant recueillies une à une, on en forme un faisceau. Elles font moins d'impression quand on lit de suite la *Vie d'Apollonius* et qu'on s'aperçoit de la place restreinte qu'elles y tiennent.

B. Aubé force la note, quand il écrit : « L'idée chrétienne et les récits sur le fondateur de la doctrine et ses premiers disciples, sur leurs enseignements extérieurs et leurs actes *sont présents pour ainsi dire à chaque page.* » La vérité, c'est qu'il faut une certaine attention pour les repérer, tant le livre de Philostrate ressemble peu aux livres chrétiens. Plus de brèves sentences, plus de sobres récits, plus de

1. Par ex. I, 4 où un songe le montre à sa mère comme un nouveau Protée (le dieu égyptien), encore plus expert dans la science de l'avenir; VII, 41 où il annonce à ses amis sa prochaine *épiphanie* (ἐπεφανέυτα γάρ με ἐκεῖ ὄψει) Il est traité (VIII, 7) de θεῷ εἰκασμένος (semblable à un dieu).

2. VIII, 7 et IV, 31 : P. Allard s'est donc trompé sur ce point (*Persée. de Dioclétien*, I, 220).

3. I, 5.

poésie fraîche et pure : mais une suite d'anecdotes fabuleuses, dignes parfois des *Mille et Une Nuits,* des discours prolixes, des préceptes pédants. Apollonius ratiocine infatigablement sur les choses humaines et sur les choses divines. Incapable de rester coi, il a toujours à portée de la main le raisonnement spécieux, le mot décisif, la réplique pertinente, qui réduit au plus humiliant silence ceux qui essaient de le déconcerter, si haut placés qu'ils soient. Rien ne lui est étranger, ni la morale, ni la politique, ni l'art, ni la musique même. Tous subissent sa mystérieuse supériorité.

N'oublions pas non plus que les récits de vies héroïques, les collections de *mirabilia,* se ressemblent forcément par quelque côté, surtout dans l'Antiquité où la *lex operis* était prépondérante ; et que, de ce chef, certains rapprochements restent douteux, et peut-être fortuits [1].

Ces réserves faites, voici quelques traits qui ressemblent fort à des réminiscences.

A douze ans, Jésus enfant étonne les Maîtres dans le Temple par la surprenante sagesse de ses questions et de ses réponses. A seize ans, Apollonius attire à Egée, sinon par ses propos, du moins par l'ascétisme tout pythagoricien dont il donne le modèle, des visiteurs venus des villes de Cilicie et même des provinces voisines, à tel point qu'un dicton circule en Cilicie : « Où courez-vous si vite ? Allez-vous donc voir le jeune homme [2] ? » — Jésus est plus d'une fois mal compris ou mal suivi par ses disciples. Apollonius se voit délaissé par une partie des siens, quand il entreprend son voyage vers les Indes (I, 18), puis à Rome (IV, 37).

1. Voir sur ce point Karl Holl, *die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens,* dans les *Gesamm. Aufsätze zur Kirchengeschichte,* t. II (Tübingen, 1928), p. 263.
2. *Vie d'Apoll.,* I, 8.

— Apollonius comprend « toutes les langues des hommes[1] », par un don surnaturel qui peut rappeler celui dont bénéficièrent les Apôtres, le jour de la Pentecôte. — Passons sur les cures merveilleuses et les exorcismes, dont, de part et d'autre les éléments et les résultats sont forcément les mêmes. Voici cependant un prodige dont le développement est assez semblable au récit de la résurrection de la fille de Jaïre :

Vie d'Apollonius, IV, 45.

Une jeune fille nubile passait pour morte ; son fiancé suivait le lit mortuaire en poussant des cris, comme il arrive quand l'espoir d'un hymen a été trompé, et Rome tout entière pleurait avec lui, car la jeune fille était de famille consulaire. Apollonius, s'étant trouvé témoin de ce deuil, s'écria : « Posez ce lit, je me charge d'arrêter vos larmes. » Mais Apollonius ne fit que toucher la jeune fille et murmurer quelques mots ; et aussitôt cette personne qu'on avait crue morte parut sortir du sommeil. Elle poussa un cri, et revint à la maison paternelle, comme Alceste rendue à la vie par Hercule[2].

Saint Luc, VIII, 40 et s.

Voici que vint un homme nommé Jaïre. Et il était chef de la synagogue. Et tombant aux pieds de Jésus, il le suppliait d'entrer dans sa maison, parce qu'il avait une fille unique d'environ douze ans qui se mourait... Arrivant à la maison, Jésus dit : « Ne pleurez pas, car elle n'est pas morte, mais elle dort. » Et ils se moquaient de lui, sachant qu'elle était morte. Or, l'ayant prise par la main, il dit à haute voix : « Enfant, réveille-toi ! » Et son esprit lui revint, et elle se leva aussitôt. Et il prescrivit qu'on lui donnât à manger.

Devant un cas si merveilleux, Philostrate hésite, se reprend, et, en Hellène authentique qu'il est en son fond, émet un doute : « Maintenant, trouva-t-il en elle une dernière étincelle de vie, qui avait échappé à ceux qui la soi-

1. I, 19.
2. Trad. Chassang, p. 184 (légèrement retouchée).

gnaient ? Car on dit qu'il pleuvait, et que le visage de la jeune personne fumait. Ou bien la vie était-elle en effet éteinte, et fut-elle rallumée par Apollonius ? Enigme difficile à résoudre, non seulement pour moi, mais pour les assistants eux-mêmes. »

Notons encore qu'Apollonius, tel l'Apôtre des Gentils, adresse par lettres à certaines villes des conseils et des exhortations ; qu'il se décide à passer en Crête sous l'influence d'une vision, comme saint Paul lui-même quand il s'était résolu à s'acheminer vers la Macédoine ; qu'il gagne à Rome le consul Telesinus, comme saint Paul avait gagné à Chypre le consul Sergius Paulus ; qu'il dégage sa jambe des fers qui la retiennent (puis l'y replace), comme saint Pierre voit les chaînes tomber de ses mains ; que, lorsqu'il a soudainement disparu au cours de son interrogatoire, devant Domitien, ses disciples hésitent à le reconnaître, à Dicéarchie, et que pour les convaincre de son identité il se laisse toucher par eux [1] ; que sa carrière enfin se clôt par une sorte d'apothéose, car Philostrate, qui se fait l'écho de diverses traditions sur la mort d'Apollonius, s'étend sur celle qui voulait qu'arrêté comme magicien et voleur par les gardiens du temple de Dictynne, Apollonius se soit délivré de ses liens, ait franchi les portes spontanément ouvertes qui se refermèrent derrière lui ; et qu'alors on ait entendu des voix de jeunes filles qui chantaient : « Laissez cette terre ! Montez au ciel ! », comme pour l'inviter à s'élever de terre vers les régions supérieures [2].

Il n'est pas jusqu'à certaines formes de l'enseignement d'Apollonius qui ne rappellent exceptionnellement celles

1. VIII, 12.
2. VIII, 30.

dont Jésus s'était volontiers servi. C'est ainsi que, pour engager ses auditeurs à pratiquer la morale de l'entr'aide, Apollonius leur raconte l'histoire d'un enfant qui, portant du blé dans un panier, tombe et en laisse choir à terre le contenu. Il ramasse son blé tant bien que mal ; une certaine quantité de grains restent épars ; un moineau les aperçoit et va chercher ses congénères pour profiter de la bonne aubaine. Pareillement « les hommes doivent nourrir les hommes et être nourris par les hommes ». Il est difficile de ne pas reconnaître dans cette anecdote instructive une sorte de parabole, avec cette différence qu'elle n'est pas fictive : c'est un fait réel, qui se déroule non loin de là. Apollonius le connaît grâce à son don de double vue, et ses auditeurs vont immédiatement le contrôler.

VII

Ces similitudes obligent à admettre que Philostrate a connu et exploité les Livres Saints.

Un esprit aussi cultivé ne pouvait guère ignorer les progrès de la secte chrétienne, l'extension qu'elle était en train de prendre dans toutes les parties de l'Empire, la grande réputation de certains de ses protagonistes. Au surplus, la nièce de Julia Domna, Julia Mamaea, mère du futur empereur Alexandre-Sévère, s'intéressait vivement aux choses du christianisme. Eusèbe de Césarée la décore de l'épithète de θεοσεβεστάτη, qui ne saurait d'ailleurs signifier autre chose que « très pieuse [1] ». Une légende, qui fit rapidement

1. *Hist. Eccl.*, VI, 21, 3. Cf. K. Bihlmeyer, *die Syrische Kaiser*, Rottenburg a. N., 1916.

son chemin, voulut même qu'elle eût été chrétienne[1]. Les historiens profanes lui reprochent, de leur côté, son ambition et son amour forcené de l'argent. Toujours est-il que, soit en 218, soit entre 231 et 233 (la critique oscille, sans repères sûrs, entre ces deux dates), elle désira connaître Origène, et « faire l'expérience de son intelligence des choses divines[2] ». Elle le convoqua à Antioche et eut avec lui quelques entretiens. Hippolyte de Rome lui dédia un opuscule sur la Résurrection, et le laïc chrétien Jules l'Africain fut en relations personnelles avec l'empereur Alexandre-Sévère, pour qui il construisit « la belle bibliothèque du Panthéon[3] ». Les lettrés qui se groupaient autour des princesses, et s'essayaient à flatter leurs goûts, durent donc être aisément amenés à s'intéresser au christianisme, ou à feindre à son égard quelque curiosité.

La pensée de Philostrate en a-t-elle été préoccupée, obsédée, comme quelques-uns le supposent[4] ? A-t-il réellement voulu comparer à la destinée obscure et méprisable du Christ la destinée éclatante d'Apollonius, confident des maîtres du jour, les censurant à l'occasion, apôtre de la pensée néo-pythagoricienne à travers tant de contrées diverses, sans avoir jamais subi d'humiliations ni d'outrages ?

Il paraît avoir eu, en premier lieu, le dessein de faire un livre intéressant, amusant par la diversité de ses épisodes, un de ces romans de voyages et d'aventures comme on les

1. On peut en suivre les étapes dans Rufin, *H. E.*, VI, 16 ; Orose, *Hist.*, VII, 18, 6 ; Vincent de Lérins, *Common.*, XVII ; et chez les historiens byzantins Syncellus (éd. de Bonn, I, 675), Cédrenus (*ibid.*, I, 450), Zonaras (II, 574).
2. Eusèbe, *pass. cité*.
3. Grenfell et Hunt, *Oxyr. Pap.*, t. III (1903), n° 412, lignes 56 et s.
4. A. Réville, *Rev. des Deux-Mondes*, t. LIV (1865), p. 642 ; Renan, *L'Eglise Chrétienne*, p. 167 ; Aubé, *Hist. des Perséc.*, II, p. 490.

aimait de son temps. Chassang, le traducteur de la *Vie d'Apollonius*, ne lui suppose pas d'autres visées que celle-là : « On a fait trop d'honneur à Apollonius, écrit-il, de lui attribuer une intention de polémique religieuse. Pour nous, il n'est qu'un rhéteur à courte vue et, en écrivant ce livre, il n'a songé qu'à faire œuvre de style, tout au plus à satisfaire une princesse et une époque préoccupée de merveilleux. Il n'a vu dans la biographie d'Apollonius de Tyane qu'une matière à développements littéraires et à narrations merveilleuses [1]. »

Cependant si l'on se rappelle l'importance de l'élément didactique, pédagogique, de l'ouvrage, les enseignements qu'Apollonius y distribue intarissablement ; si on réfléchit à ce fait qu'il a écrit par ordre, pour complaire à son impériale protectrice, il est difficile d'admettre que Philostrate n'ait songé qu'à divertir. Albert Réville appelait Apollonius, tel que son biographe l'avait peint, « le Don Quichotte de la perfection religieuse et morale [2] », un Don Quichotte dénué, il est vrai, de toute candeur d'âme, tendu, subtil, artificiel, d'un ritualisme compassé et minutieux. C'est en faveur du paganisme qu'il guerroie, — non pas le paganisme vulgaire, mais une religion épurée qui tend au monothéisme et habitue les âmes à servir les dieux comme ils veulent être servis. Il était naturel que, pour composer son idéal de sagesse, incarné dans Apollonius, Philostrate utilisât à l'occasion, parmi d'autres sources [3], quelques traits

1. P. III.
2. *Rev. des Deux-Mondes*, art. cité, p. 636.
3. M. Isid. Lévy a fort bien montré dans sa savante thèse sur la *Légende de Pythagore* (Paris, 1927), que Philostrate a utilisé beaucoup d'éléments de la légende de « l'homme-dieu » de Samos. Mais on s'étonne qu'il ne paraisse pas s'inquiéter davantage de démêler si la tradition proprement chrétienne ne l'aurait pas, elle aussi, influencé. C'est là pourtant une question qui s'impose,

tirés des livres chrétiens. Connaissant les sympathies non douteuses de Julia Mamaea pour l'élite chrétienne, il n'a pas dû être fâché de transposer sur la tête d'Apollonius le nimbe de sainteté dont rayonnait le front du Christ, aux regards de ses fidèles, et même des simples « sympathisants ». Mais il a eu cette habileté de ne faire aucune allusion directe au christianisme, de n'en esquisser nulle part la parodie, et de suggérer des conclusions qu'il ne formule nulle part lui-même. En sorte que beaucoup se demandent encore si l'idée de substituer un « Christ hellénistique » au Christ de l'Église s'était vraiment formée d'une façon ferme et systématique dans son esprit[1].

Philostrate n'a pas évité ce parallélisme ; il ne lui a pas déplu d'en imposer l'évidence à ses lecteurs. Mais il ne l'a nulle part poussé à bout, et n'y a même pas appuyé d'un crayon bien diligent. Ce n'est pas un sectaire ; c'est peut-être un habile homme.

VIII

Son livre obtint un succès très vif : l'image de ce Pythagore modernisé et mis au goût du jour, de cet être quasi-divin qui avait pratiqué les plus hautes vertus, et disposé de pouvoirs surnaturels grâce à sa piété envers les dieux, s'imposa aux imaginations. Au témoignage de Dion-Cassius[2], Caracalla éleva un sanctuaire à Apollonius ;

quand on connaît les préoccupations du « milieu » que fréquentait Philostrate. Voy. les fortes objections de M. Goguel dans la *Revue de Philologie*, 1928, p. 245 et s.

1. Cet état d'esprit est poussé jusqu'à l'absurde par J. Millea, qui écrit dans la *Real.-Enc.* de Pauly-Wissowa, II, 146 « Cette biographie n'est influencée par aucune tendance philosophique et religieuse. »

2. LXXVIII, 18.

Alexandre-Sévère l'honorait dans son *lararium* parmi les dieux tutélaires de sa maison, à côté d'Abraham, d'Orphée et du Christ lui-même [1]. Aurélien épargna la ville de Tyane, qu'il avait juré de détruire, par respect pour la mémoire de l'être exceptionnel qui y était né [2]. Plus tard, au IVe siècle, le sophiste Chrysanthios de Sardes prit Apollonius pour modèle, en tant qu'authentique Pythagoricien ; et Eunape, disciple de Chrysanthios, parle dans sa *Vie des Sophistes* de l'existence terrestre de celui-ci, comme du voyage d'un Dieu parmi les mortels [3]. Quant à Ammien-Marcellin, le compagnon d'armes de l'empereur Julien, il range Apollonius de Tyane dans la série des mortels privilégiés qui ont été visités par les *familiares genii*, et il le cite entre Hermes Termaximus et Plotin.

C'est, nous le verrons, cette grande réputation, cette incroyable popularité, qui suscitera dans certains esprits, quand la lutte intellectuelle contre le christianisme se fera plus ardente encore, l'idée d'utiliser Apollonius au mieux des intérêts païens [4].

1. Lampride, *Alex.*, XXIX.
2. *Aur.*, 24.
3. Ed. BOISSONADE, p. 500 (Didot).
4. Notons ici que la mystérieuse figure de Pythagore, thaumaturge, ascète, grand mystique, le sera bientôt aussi par Porphyre et Jamblique, dans des *Vies* de ton fort dévôt.

CHAPITRE III

LES PREMIÈRES DÉCADES DU IIIe SIÈCLE

I. Autres aspects de l'état des esprits. — II. Le témoignage de l'Octavius. *— III. Le témoignage de Tertullien. — IV. Le « culte » de l'âne. — V. Le crucifix du Palatin. — VI. L'épitaphe de Gaius. — VII. Les* Acta Petri. *— VIII. Le témoignage d'Origène.*

I

Les historiens sont d'accord pour reconnaître que, depuis la mort de Marc-Aurèle jusqu'à l'avènement de Dèce (180-249), un intervalle d'environ soixante-dix ans s'écoula pendant lequel les persécutions furent rarement le fait de l'autorité souveraine. Le christianisme ne fut exposé qu'à des crises passagères, provoquées par des rancunes personnelles ou des mouvements populaires.

Au surplus, le sentiment public lui restait profondément hostile, et cela aussi bien dans les milieux cultivés que dans les foules. Voici quelques témoignages de cet état d'esprit.

II

Nous possédons un opuscule, qui est soit de la fin du second siècle, soit des premières années du troisième, où

l'état d'âme des païens, gens du monde, est mis en valeur avec beaucoup d'habileté.

Nous y avons déjà fait allusion à propos de Fronton [1].

Il s'agit de l'*Octavius*, de Minucius Felix. L'auteur a esquissé, dans la première partie de ce dialogue, une curieuse « psychologie » du païen Cæcilius, en le faisant parler lui-même.

C'est par une déclaration formelle de scepticisme, ou plutôt d'agnosticisme, que débute Cæcilius. Le mystère nous enveloppe ; l'univers est pour nous une énigme qui dépasse notre intelligence et qu'il est à la fois plus sage et plus respectueux de laisser en paix. En tous cas, affirme Cæcilius, c'est un fait que nulle part on ne saisit en acte une Providence, une volonté intelligible, soucieuse de corriger le hasard et de régler le cours des choses au mieux des gens de bien.

Après une telle déclaration, on se demande comment il va pouvoir défendre la religion païenne. Se contentera-t-il d'insinuer que, dans l'universelle ignorance, au moins les chrétiens devraient-ils convenir qu'ils n'en savent pas plus long que les autres ? Non pas. Il conclut que puisque tout, dans le domaine métaphysique, échappe aux prises de l'homme, il lui faut s'attacher avec une énergie d'autant plus tenace aux points fixes qui s'offrent à lui. Or la religion romaine se présente comme un ensemble de traditions vénérables, auxquelles la grandeur de Rome a toujours été liée. Ici le ton de Cæcilius s'échauffe, s'émeut, pour rappeler par maints exemples l'action bienfaisante de ces dieux dont les fastes de l'histoire attestent la sollicitude.

1. Voir p. 90.

Lui qui, tout à l'heure reléguait toute intervention divine au rang des hypothèses invérifiées, il s'avance maintenant jusqu'aux confins d'une sorte de foi, et c'est son nationalisme romain qui l'aide à franchir ce pas difficile. Plus que réservé sur le fond des choses, c'est donc par piété civique, par respect du *mos maiorum*, qu'il défend le culte traditionnel « si ancien, si utile, si salutaire » et qui fut toujours une des bases de la prospérité et de l'hégémonie romaines.

Quant au christianisme, j'ai déjà indiqué dans quel esprit Cæcilius conduit son réquisitoire contre lui. Il appesantit d'abord son mépris sur la secte chrétienne, qui se recrute dans la lie du peuple et « forme avec cette tourbe une coalition d'impiété ». Ce sont ces gens sans éducation, sans savoir, sans usages, qui décident là où les sages hésitent, au lieu de regarder « devant leurs pieds ». Les chefs d'accusation se précisent : leur dédain pour les choses saintes ; les mystères d'iniquité qui, dans les réunions nocturnes, resserrent entre ces misérables des liens infâmes ; l'ubiquité inquisitoriale du Dieu chrétien ; l'absurdité du dogme de la résurrection.

Il a fallu à Minucius Felix une rare ouverture d'esprit pour prêter à la cause qu'il détestait un accent si éloquent et si persuasif. Au reste, pour vif que soit le ton de Cæcilius, la présence même, à ses côtés, d'amis qu'il aime, qui sont de son monde et de sa culture, est propre à lui faire sentir, en dépit qu'il en ait, certaines de ses exagérations. Le débat se déroule, à tout prendre, et il s'achève, sous le signe de l'aménité.

III

Ces ménagements, si naturels chez des hommes de bonne éducation, étaient ignorés du populaire. Dans les foules, la prévention anti-chrétienne restait féroce, indéracinable :

Que dire de ce fait, remarque Tertullien [1], que la plupart donnent avec un tel aveuglement dans cette haine qu'ils ne peuvent rendre à un chrétien un témoignage favorable sans y mêler le reproche de porter ce nom ? « C'est un honnête homme que Gaius Seius. Quel dommage qu'il soit chrétien ! » Ou encore : « Pour ma part, je m'étonne que Lucius Titius, un homme si intelligent, soit tout à coup devenu chrétien. » — Personne ne se demande si Gaius n'est pas un honnête homme et Lucius un homme intelligent, justement parce qu'ils sont chrétiens ; ou s'ils ne sont pas devenus chrétiens justement parce que l'un est honnête et l'autre intelligent !... Quelques-uns vont jusqu'à pactiser avec cette haine aux dépens de leurs propres intérêts, heureux du tort qu'ils se font, pourvu qu'ils n'aient pas chez eux ce qu'ils détestent. Une femme, chaste désormais, se voit répudiée par son mari, qui pourtant n'a plus besoin d'être jaloux ; un fils, devenu docile, est déshérité par son père, qui auparavant supportait tout de lui ; un esclave, mué en fidèle serviteur, est chassé loin des yeux du maître qui le traitait naguère avec douceur ; du moment qu'on s'amende en prenant ce nom-là, on devient odieux !

IV

Parmi les sottes histoires qui couraient alors, il en est une qu'il faut retenir. On accusait les chrétiens d'adorer un âne.

1. *Apolog.* III, 1 et 4.

C'était là une vieille calomnie dont les Juifs avaient de bonne heure été victimes. On sait que l'antisémitisme est un état d'esprit de beaucoup antérieur au christianisme, et dont celui-ci n'est nullement responsable, encore qu'il ait pu contribuer à le renforcer. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir la précieuse collection diligemment compilée par Théod. Reinach [1].

C'est à Alexandrie, semble-t-il, que l'antisémitisme théorique et systématique était né. Dès l'époque de Ptolémée Ier Soter (305-285 av. J.-C.), la « diaspora » juive s'était faite particulièrement dense en Égypte : bon nombre de Juifs y avaient été transportés à la suite des incursions du premier Ptolémée en Judée ; d'autres s'y étaient laissé attirer par la bienveillance des pouvoirs officiels.

Or il arriva que la mise en contact des Juifs avec les Égyptiens hellénisés créa contre les premiers un courant populaire d'antipathie. Cette aversion prit corps en une série de légendes injurieuses, dont nous trouvons déjà l'expression littéraire dans l'*Histoire d'Égypte* que le prêtre égyptien Manéthon écrivit en grec sous le second Ptolémée (285-246). Manéthon y racontait épisodiquement les origines du peuple juif et ses aventures en Égypte, avec l'arrière-pensée manifeste de déshonorer son passé [2]. Il ne semble pas, au surplus, qu'il y fît allusion au conte dont nous allons esquisser la fortune.

Un demi-siècle plus tard, vers 200, Mnaseas de Patara, un élève d'Eratosthène, rapportait dans son *Periplous* l'anecdote suivante. Pendant une guerre entre les Iduméens

1. *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Judaïsme*, Paris, 1895.
2. Reinach, p. 20-34.

et les Juifs, un certain Zabidos, de la ville de Dora (selon Schürer, il s'agit d'Adora, en Idumée[1]), où Apollon était honoré, vint trouver les Juifs et leur promit que le dieu se livrerait de lui-même à eux, en se transportant jusqu'au Temple de Jérusalem, s'ils consentaient à s'éloigner de Dora. On le crut. Dissimulé dans un appareil en bois tout constellé de lumières, Zabidos pénétra sans être inquiété dans le temple sous les yeux écarquillés des Juifs : « il enleva la tête d'or du baudet » (τὴν χρυσῆν ἀποσῦραι τοῦ κάνθωνος κεφαλήν) et s'en revint promptement à Dora[2].

Tel est le premier texte où la légende du culte de l'âne soit mentionnée.

Un siècle plus tard, nous la rencontrons dans divers pamphlets anti-juifs, chez le rhéteur Apollonius Molon[3], qui fut un des maîtres de Cicéron, chez Posidonios d'Apamée[4], chez Damocrite[5], chez le grammairien alexandrin Apion[6] (que Tacite a peut-être utilisé dans son *excursus* sur les Juifs, au Ve livre des *Histoires*).

Pendant trois siècles au moins, la légende courut donc sur le compte des Juifs, dans les diverses parties du monde romain. D'où une semblable imagination avait-elle pu naître, c'est ce que les critiques se sont évertués à démêler, sans y réussir d'une façon tout à fait satisfaisante[7].

Quoi qu'il en soit, après avoir longtemps pesé sur les

1. *Gesch. des Jud. Volkes*, t. III, 4e éd., p. 532.
2. Reinach, p. 49.
3. Reinach, p. 62.
4. *Ibid.*, p. 56.
5. P. 121.
6. P. 131.
7. Voy. en dernier lieu Ad. Jacoby, *Der angebliche Eselskult der Juden and Christen*, dans *l'Archiv. f. Religionswiss.* t. XXV (1927), p. 265-282.

Juifs, ce conte ridicule fut un de ceux dont les chrétiens eurent à leur tour à se défendre. Longtemps, on le sait, ils furent confondus avec les Juifs (*ut iudaicae religionis propinqui*, remarque Tertullien), sinon dans l'estimation de la haute administration romaine, du moins dans l'esprit à courte vue de la foule.

Au surplus, l'accusation d'adorer un âne n'est point mentionnée par les apologistes grecs. Elle fut loin de prendre, à l'égard des chrétiens, l'importance qu'elle avait eue à l'égard des Juifs. Seuls, Tertullien et Minucius Felix ont cru devoir la relever, sur le ton le plus dédaigneux.

Voici une nouveauté que la voix publique fait courir sur notre Dieu, écrit Tertullien dans *l'Adversus nationes* (rédigé en 197) [1]. Il n'y a pas bien longtemps dans cette ville même, un parfait scélérat, déserteur de sa propre religion et qui n'est Juif que par le dommage qu'a subi sa peau, dommage qu'ont aggravé les morsures des bêtes contre lesquelles il se loue, au point que son corps tout entier est écorché et rogné, a exposé un tableau contre nous, avec cette inscription : Onochoetes. Cela représentait un personnage avec des oreilles d'âne, une toge, un livre, un des pieds en corne. Et la multitude de croire cette canaille de Juif... Il n'est bruit dans toute la ville que de l'Onochoetes.

Il s'agissait donc d'un Juif apostat (on a compris la plaisanterie sur la circoncision, *solo detrimento cutis Judaeus*), gladiateur intermittent contre salaire reçu, qui avait imaginé de figurer en cette caricature le Dieu des chrétiens.

Le sens du mot Onochoetes n'est pas encore fixé : Œhler [2] et Rauschen [3] le dérivent de ὄνος, âne et de χοιᾶσθαι,

1. Chap. XIV.
2. *Opera Tertulliani*, I, 181.
3 *Floril. patristicum*, Bonn, 1906, t. VI, p. 57.

vocable rare qui signifie : être prêtre. *Onochoetes* correspondrait donc à *asinarius sacerdos*. A. Audollent[1] traduit ainsi : « ... qui couche avec les ânes » : ce serait à son gré une allusion à la crèche de Bethléem. Dom Leclercq[2] interprète « ... engendré par accouplement avec un âne », et renvoie à un épisode fort libre raconté par Apulée dans ses *Métamorphoses*, IX, XIV.

L'incident avait assez frappé Tertullien pour qu'il ait cru devoir revenir quelques mois plus tard, dans son *Apologeticus* (XVI) sur la calomnie dont le Juif avait tiré parti.

Observons que des facéties de ce genre ne pouvaient déconcerter des Latins, car il y avait longtemps que l'Atellane et le Mime utilisaient, pour faire rire, des acteurs affublés d'une tête d'âne[3].

Postérieurement à Tertullien (si tel est bien, ce que je crois, l'ordre chronologique), Minucius Felix revint sur la même fable outrageante[4].

On a lu plus haut le passage[5].

V

En ce qui concerne, non plus les Juifs, mais les chrétiens, le fameux *graffito* du Palatin est peut-être susceptible de fournir un utile contrôle aux témoignages qui viennent d'être recueillis.

1. *Carthage romaine*, Paris, 1901, p. 449.
2. *Dict. d'Arch. chr. et de Litt.*, t. II, col. 2042.
3. Voy. Pasqui, *Nuove Scoperte di antiche figuline della fornace di M. Perennio*, dans *Atti della R. Academia dei Lincei, Scienzi morali*, IV, 2, p. 453-466 (avec les reproductions de débris de vases d'argile du 1er siècle p. C.). Déjà le mimographe Sophron (Ve s. avant J.-C.) faisait parler un âne dans une de ses pièces : Wilamowitz-Moellendorf, dans l'*Hermes*, t. XXXIV, p. 208.
4. *Octavius*, IX, 3.
5. P. 91.

Raphaël Garucci, à qui l'on en doit l'exhumation, a raconté lui-même les péripéties de son intéressante trouvaille [1]. Voici ce texte peu connu.

A l'angle occidental du mont Palatin, près de l'église Sainte-Athanasie, dans le jardin Nusiner, on découvrit, il y a quelques années, deux murs d'un appartement dont les parois étaient toutes couvertes de figures et d'inscriptions tracées avec le stylet... (Je fus mis en éveil) par quelques mots grecs tracés sur la partie du mur qui était au-dessus du terrain dont la pièce était presque entièrement remplie. Je me mis aussitôt à découvrir autant qu'il était possible la partie de la muraille qui m'était dérobée. A peine la terre était-elle remuée que j'eus sous les yeux des lignes représentant un corps d'homme avec une tête d'animal et les mains ouvertes, comme sont, dans les monuments chrétiens, les fidèles en prière. Puis au-dessous, je mis à nu quelques lettres grecques, et à l'un des côtés, une figure purement humaine.

Ce *graffito* se trouve actuellement au Musée Kircher. Un homme à tête d'âne, vêtu d'une petite tunique, est attaché à une croix en forme de *tau* grec. A gauche de la croix se tient debout un personnage grossièrement dessiné qui semble faire le geste d'envoyer au crucifié le baiser d'adoration. Au bas du dessin on lit : Ἀλεξάμενος σέβετε (pour σέβεται) θεόν « Alexamène adore (son) Dieu. »

Garucci n'avait pas hésité à conclure que sa découverte fournissait « un monument précieux, qui confirme — disait-il — ce que nous savions touchant la calomnie païenne du crucifix et de la tête d'âne sauvage adorée par les chrétiens ». Cette interprétation a été combattue en 1898 par Wünsch, dans ses *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*. Ayant eu l'idée d'examiner une cinquantaine de feuilles de plomb découvertes dans des sarcophages, en 1850, près de la voie Appienne et conservées au musée

1. *Annales de Philosophie chrét.*, t. LIV (1857), p. 101-118.
2. *Ibid.*, p. 107.

Kircher à Rome, Wünsch y déchiffra des formules imprécatoires par lesquelles certains cochers de cirque vouaient aux dieux — spécialement à Osiris et à Seth-Typhon — les chevaux de leurs concurrents[1]. En outre, il remarqua que, sur plusieurs de ces tablettes, était gravée l'image d'un homme à tête d'âne revêtu d'un vêtement de type égyptien : il en conclut qu'il y avait là une représentation de ce Seth-Typhon, qui, au gré de Wünsch, devait être adoré dans la secte gnostique des « Séthiens ». — Puis, par une déduction nouvelle, il imagina de rattacher à cette secte le *graffito* de Garucci, et ne voulut y voir rien d'autre qu'un dessin tracé par quelque fidèle du dieu égyptien. La présence d'un signe mystique, d'un Y, qui figure à la fois sur le *graffito* et sur plusieurs des *tabellae* de plomb lui parut achever la confirmation de sa thèse.

Celle-ci souffre pourtant de grosses difficultés. D'abord Wünsch n'explique guère la présence du crucifix sur le *graffito*. Puis, c'est par une hypothèse arbitraire qu'il admet que les Séthiens adoraient le dieu égyptien Seth-Typhon. Les hérésiologues, tels qu'Hippolyte[2] ou qu'Epiphane de Salamis[3], ne les mettent en rapport qu'avec le Seth biblique.

Aussi la pluralité des archéologues et des historiens demeure-t-elle attachée à l'hypothèse de Garucci[4]. Le dessin et l'inscription seraient du IIe ou du IIIe siècle de notre ère.

1. Cf. Audollent, *Defixionum tabellae*, thèse. Paris, 1904, nos 140 à 187.
2. *Philosophoumena*, V, IV, 19-22 ; X-XI.
3. *Panarion*, XXXIX, V.
4. Schürer, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1899, col. 108-110; Huelsen, dans *Mélanges Boissier*. Paris, 1903, p. 305 et s. ; Reich, dans *Neue Jahrbuecher f. das Klass. Altertum*, 1904, p. 707 et s. ; C. M. Kaufmann, *Handb. der altchr. Epigraphik*. Fr. i. B., 1917, p. 302 (reproduction du *graffito*); L. Bréhier, *L'Art chrétien*, 2e éd. Paris, 1928, p. 32.

VI

Nous avons entendu Tertullien définir la mentalité dont il constatait les ravages dans sa ville natale, à Carthage.

A l'autre bout du monde romain, en Phrygie, une épitaphe en vers, malheureusement incomplète, qui doit avoir été gravée dans ces premières années du IIIe siècle[1], offre, après quelques considérations d'un épicurisme assez banal[2], l'amorce d'une injurieuse allusion à la doctrine de la résurrection.

Un certain Gaius, « homme d'affaires exercé aux Muses », ainsi qu'il se dénomme lui-même, y rappelle les bons sentiments qu'il a manifestés, de son vivant, à sa femme, à ses enfants, à ses amis ; le souci qu'il a eu du bonheur des autres. Il invite ceux qui lui survivent à bien profiter de la vie — qui ne dure pas toujours — et à recueillir l'avertissement que leur donne la pierre sous laquelle il est enseveli. Suit un vers ainsi conçu : « Certes, tous les malheureux (qui croient) à la résurrection... » A partir d'ici, l'inscription garde son secret : les quatre vers ïambiques où Gaius avait dû dire leur fait à ces naïfs sont illisibles, et Ramsay a renoncé à les déchiffrer. Quelque main vengeresse les martela sans doute, par dépit de ces joviales et paisibles négations[3].

1. Ramsay, *Cities and Bishoprics*, t. II, p. 386. Inscription d'Emirjik.

2. Voy. Galletier, *Etude sur la poésie funéraire romaine, d'après les inscriptions*, Paris, 1922, p. 15 et 80.

3. F. Cumont, dans une communication privée, adressée à M. Ramsay, écrit ceci (*op. cit.*, p. 386) : « Il me semble surprendre dans ce morceau une véritable polémique contre les idées nouvelles qui se répandaient dans l'entourage du défunt. »

VII

Ce n'est le plus souvent que d'après des indices assez frêles que nous pouvons entrevoir les discussions qui se déroulaient entre chrétiens et non-chrétiens, dans la vie tout extérieure, toute publique des cités. On lit dans les *Acta Petri*, rédigés en Asie Mineure vers les débuts du IIIe siècle[1], un débat véhément qui en donne quelque idée. La scène se passe à Rome. Saint Pierre fait devant ses frères une conférence à laquelle assistent des sénateurs, des préfets, des fonctionnaires, et dont l'entrée ne coûte pas moins d'une pièce d'or. Survient Simon (le magicien) que Pierre aperçoit et dont il démasque aussitôt les fourberies, en le sommant de refaire devant ceux qui écoutent les prétendus miracles dont il se prévaut. Et Simon lui répond[2] :

Tu as l'audace de parler de Jésus de Nazareth, fils d'un artisan, artisan lui-même, dont la race habite la Judée[3] ? Écoute, Pierre, les Romains ont du sens ; ils ne sont pas des sots. » Et, se tournant vers le peuple, il dit : « Hommes romains, est-ce qu'un Dieu naît ? Est-ce qu'il est crucifié ? Qui a un maître n'est pas Dieu. » Comme il parlait ainsi, beaucoup disaient : « Tu parles bien, Simon.

Cette allusion au Christ, « fils d'un artisan, artisan lui-même » n'était blessante que dans l'intention de celui qui la lançait. Saint Justin, par exemple, dans son *Dialogue*

1. C'est la date proposée par Schmidt, *die alten Petrusakten* (*Texte und Unters.*, XXIV, 1), Leipzig, 1903, et adoptée par Léon Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922, p. 207.

2. Vouaux, p. 367.

3. Déjà Simon avait dit (au chap. XIV), en interpellant l'apôtre : « C'est moi, Simon ; descends donc, Pierre ; et je prouverai que tu as cru ou un simple Juif, ou un fils d'artisan. »

avec Tryphon[1], rappelle que « tandis que Jésus était parmi les hommes, il fabriquait des ouvrages de charpentier, des charrues, des jougs,.. », et il n'en rougit nullement. Mais l'humilité de cette profession provoquait certains persiflages. Celse ne les avait pas dédaignés[2] et Tertullien les rappelle ironiquement, dans le tableau flamboyant qu'il trace à la fin de son traité *Des Spectacles* (§ 30) des formidables revanches chrétiennes, lors de la « parousie » du Christ : *Hic est ille dicam fabri aut quæstuariæ filius...* « Le voilà donc, ce fils d'un charpentier ou d'une courtisane. » Et il continue — sur le ton sarcastique qui est celui de tout le morceau — «... C'est lui que ses disciples enlevèrent en secret, pour faire croire qu'il était ressuscité ; lui qu'un jardinier a soustrait, de peur que ses laitues ne soient abîmées par la foule... »

VIII

Au cours même du IIIe siècle, les vieilles calomnies répandues sur le compte des chrétiens faisaient encore assez d'impression sur certaines gens pour éveiller chez eux une sorte de phobie à leur égard, et leur ôter toute envie d'entrer en rapport avec eux. Origène en connaît de tels[3]. Mais il en connaît aussi qui, loin de s'abstraire dans de telles répugnances, s'avisent d'une tactique beaucoup plus

1. 88, 8. — On a la surprise de lire dans le *Contra Celsum* (VI, 36) un passage où Origène conteste formellement « que dans les Evangiles dont il est fait usage dans les communautés, Jésus lui-même soit désigné comme charpentier ». Voy. cependant SAINT MARC, VI, 3 ; SAINT MATTH., XIII, 55.
2. VI, 34.
3. *Contra Celsum*, VI, 27 (*in fine*).

dangereuse[1]. Ils affectent de n'élever aucun grief contre la *fides evangelica* ; ils se donnent même l'air de croire aux « écrits évangéliques » ; et cette tactique hypocrite leur permet de suggérer à leurs adversaires, dans des entretiens privés, quelque question « *aut difficilis aut forte indissolubilis* », quelque problème malaisé ou même insoluble, pour troubler la sérénité de leur foi[2].

Les débats auxquels certaines indications — qui ont été relevées plus haut[3] — de l'historien Phlégon donnèrent prétexte, vont nous permettre de nous former une idée des difficultés ainsi proposées ; elles témoignent du soin avec lequel quelques-uns, dès cette époque, lisaient les *Évangiles* pour en extraire des objections spécieuses, ou même dirimantes. Ces discussions méritent d'être sommairement résumées.

1. *Comm. in Mt.*, 134 (*Patrol. gr.*, XIII, 1782).

2. Au début de son traité *Contre Demetrianus* (§ 1 : HARTEL, p. 351, l. 15), saint Cyprien laisse entendre que ce personnage (peut-être un magistrat, en tout cas un notable de Carthage) est venu souvent le trouver, beaucoup moins par désir de s'instruire, que par besoin de disputer. Il a dû renoncer à tout colloque avec un pareil énergumène, qui maintenant impute au christianisme tous les maux dont l'opinion se plaint.

3. P. 53.

CHAPITRE IV

LES DÉBATS AUTOUR DE PHLÉGON DE TRALLES

I. L'éclipse de soleil, lors de la Passion, dans les évangiles synoptiques. — II. Le texte attire de bonne heure l'attention des ennemis du christianisme. L'historien Thallus. Déjà Origène invoque l'autorité de Phlégon, contre Celse. — III. Formes diverses que ces attaques prennent au IIIe siècle, et réfutations qui y sont opposées. Solution hardie suggérée par Origène. — IV. L'avis de saint Jérôme. — V. Est-il possible de préciser la portée du témoignage de Phlégon ? — VI. Attitude de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin. Une explication du pseudo-Denys « l'Aréopagite. »

I

On lit dans les *Évangiles synoptiques* que, pendant la Passion du Christ, les ténèbres se firent sur toute la terre, depuis la sixième jusqu'à la neuvième heure[1].

Saint Luc ajoute une brève explication de ce phénomène. Dans les manuscrits, cette explication se présente sous deux formes[2] : 1° τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, « le soleil ayant eu une

1. Saint Matthieu, xxviii, 45 ; saint Marc, xv, 33 ; saint Luc, xxiii, 44-45.
2. Pour le détail, voir Westcott et Hort, *The new Testament in Greek*, Camb. et Londres, 1881, *Introduction*, p. 69.

défaillance » ; 2° ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος, « le soleil s'obscurcit ». — Les éditeurs modernes, sauf exception[1], adoptent la première leçon.

II

Ces deux formes du texte furent connues de très bonne heure, et la leçon τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος éveilla dès le second siècle l'attention des adversaires du christianisme. En effet, ἐκλείπειν, dans la langue grecque classique se rencontre assez souvent pour désigner une « éclipse »[2].

Un rédacteur aussi cultivé que le fut saint Luc, médecin de profession[3], avait-il réellement songé à une éclipse, au sens propre du mot, ou à un simple évanouissement de la lumière solaire, sans spécification de la cause ? Il devait savoir qu'un tel phénomène était impossible à l'époque où les Juifs célébraient la Pâque, et qui était justement celle de la pleine lune.

Quoi qu'il en soit, les polémistes païens crurent pouvoir prendre en défaut, sur ce point précis, le rédacteur du IIIe Évangile.

De récents historiens soupçonnent que, *dès l'époque de Tibère*, la question aurait été déjà discutée « dans un cercle qui touchait de près à la maison impériale[4] ». Cette conjecture s'appuie sur la mention d'un certain Thallus, dont Jules l'Africain allègue l'opinion[5], et en qui on voudrait

1. Par ex. Blass, dans son édition de l'*Evangile de saint Luc*, Leipzig, 1897, p. 107-108.
2. Thucydide, II, 28 ; VII, 50, 4 ; Xénophon, *Hell.*, I, 6, 1 ; Diodore I, 3, 12, etc...
3. Cf. Harnack, *Beitr. zur Einl, in das neue Test.* I. *Lukas der Artz*, Leipzig, 1906, p. 122 et suiv.
4. M. Goguel, *Vie de Jésus*, Paris, 1932, p. 70 et s.
5. Le passage est traduit plus loin, p. 209.

reconnaître un affranchi de Tibère, originaire de Samarie, dont parle Josèphe, dans ses *Antiquités juives*[1]. Mais 1° le texte de Josèphe ne porte pas Θάλλος, il porte ἄλλος, et c'est par conjecture que certains éditeurs accueillent la leçon Θάλλος ; 2° même si cette leçon était la bonne, il resterait à démontrer que cet affranchi doit être identifié avec le chronographe brièvement nommé par Jules l'Africain, par Eusèbe[2] et par Tertullien[3]. Les réserves expresses du dernier compilateur des *Fragments* d'historiens grecs paraissent donc tout à fait justifiées[4].

Quoi qu'il en soit, deux passages de la réfutation de Celse par Origène prouvent que, déjà, Celse avait appesanti son attention sur les versets de saint Luc.

Au chapitre XXXIII du livre II, Origène répond à une question dédaigneuse de Celse qui avait demandé : « Qu'est-ce que Jésus a fait de prestigieux, comme un Dieu ? N'a-t-il pas méprisé les hommes ? Ne s'est-il moqué d'eux ? Ne s'est-il fait un jeu de ce qui lui arrivait ? »

Pour imposer silence à Celse, remarque Origène, il n'est que de puiser dans les *Évangiles* :

> Ceux-ci racontent que « la terre trembla, que les rochers se fendirent et que les sépulchres s'ouvrirent » ; que « le voile du temple se déchira de haut en bas » ; que « le soleil s'obscurcit et qu'en plein jour les ténèbres envahirent la terre ». — Celse n'ajoutera-t-il foi aux *Évangiles* que là où il pense pouvoir en tirer quelque attaque contre Jésus et le christianisme, en leur refusant toute créance, là où ils établissent la divinité du Christ ?

1. XVIII, 167.
2. *Chron.* (armén.), p. 125, 22 ; KARST.
3. *Apolog.*, 19, 5-6.
4. JACOBY, *Fragm. der griech. Historiker, Kommentar.*, IVe Lief. (1930), p. 835.

A l'appui du récit évangélique, Origène est heureux de pouvoir citer une autorité profane. Il allègue la *Chronique* de Phlégon de Tralles.

Quant à l'éclipse de soleil, sous l'empereur Tibère — c'est, on le sait, sous le principat de Tibère que Jésus fut crucifié — et quant aux grands tremblements de terre de cette époque, Phlégon en fait aussi mention, au XIIIe ou au XIVe livre de sa *Chronique*.

Origène cite Phlégon de mémoire : d'où cette légère hésitation sur sa référence.

Plus loin, au chapitre LIX, il insiste sur le scepticisme de Celse, et appelle encore à son aide le témoignage de Phlégon :

Celse considère aussi le tremblement de terre et l'éclipse comme une fantasmagorie. Nous lui avons déjà répondu plus haut — autant qu'il nous a été possible — en citant l'attestation de Phlégon, au rapport de qui ces faits se sont passés à l'époque de la Passion du Sauveur.

Origène veut-il dire que Phlégon avait expressément rapporté ces phénomènes au temps de la Passion de Jésus ; ou simplement qu'il les avait placés à une date qui correspondait à la date traditionnelle de la Passion, c'est ce qu'on ne voit pas nettement. Nous reviendrons sur cette incertitude.

III

Quelles raisons Celse avait-il fait valoir pour dénier toute créance au récit des évangélistes ? Origène ne le dit pas, car il ne se donne pas toujours la peine de transcrire tout au long les objections de son adversaire. J'ai déjà

signalé l'illusion des critiques qui s'imaginent qu'Origène nous a conservé le pamphlet presque en entier[1].

En tous cas, les difficultés de ce passage des Synoptiques furent exploitées après Celse, dans la première moitié du IIIe siècle, et nous voyons les meilleurs esprits de l'époque — du côté chrétien — s'efforcer de les résoudre.

Il semble que ces attaques aient pris deux formes différentes, inégalement redoutables.

a) En premier lieu, le σκότος, l'obscurité subite notée par les Évangélistes, fut rapportée comme à sa cause à une éclipse du type ordinaire. Il y aurait donc eu une simple coïncidence, qu'on faisait reproche aux évangélistes d'avoir exploitée.

Nous trouvons la réfutation de cette hypothèse dans un fragment grec publié après la mort de Galland, en 1780, dans l'*Appendix Bibliothecæ Gallandianæ*[2]. Ce texte est présenté comme appartenant au *Commentaire* d'Origène sur saint Matthieu. Mais comme il est en opposition directe avec certaines affirmations d'Origène (elles seront citées plus loin), dans une partie certainement authentique de ce même commentaire, l'attribution paraît plus que contestable.

Voici la traduction de ce morceau suspect :

Afin qu'on ne dise pas que ce qui s'est passé [durant l'agonie de Jésus] ne fut qu'une simple éclipse, le fait est survenu le quatorzième jour [de la lune], à un moment où il est impossible qu'une éclipse se produise; et au milieu du jour, afin que tous les habitants de la terre vissent bien qu'il faisait jour dans toutes les parties de l'*oikouménè*.

1. Voy. p. 117.
2. Au tome XIV; reproduit dans Routh, *Reliq. sacrae*, 2e éd., t. II, p. 479. Ce fragment figure aussi dans la *Patrol. grecque*, de Migne, t. 17, 309.

Phlégon, un philosophe grec, fait mention de cette éclipse comme étant arrivée d'une manière extraordinaire (παραδόξως) le quatorzième jour de la lune, époque à laquelle il ne se produit pas d'éclipse, vu que le soleil est à un intervalle fort éloigné qui comprend toute l'étendue du ciel. Or les éclipses surviennent quand les deux astres [le soleil et la lune] sont contigus.

L'auteur de cette petite discussion ne faisait-il pas dire à Phlégon un peu plus qu'il n'avait réellement dit, c'est là un point que je réserve. — En tous cas, on voit le sens général de ses observations : la nuit subite qui marqua les dernières heures de la Passion fut un cas *hors série*, étant donné que les conditions indispensables pour qu'une éclipse normale se produise n'étaient pas réalisées.

Nous rencontrons la même argumentation dans un intéressant passage de Jules l'Africain, qui fut le contemporain et l'ami d'Origène, et l'une des intelligences les plus pénétrantes de cette époque [1].

Toutes les œuvres (de Jésus) — guérisons effectuées sur les corps et les âmes, mystères de la Gnose, résurrection d'entre les morts, — tout cela a été exposé en détail devant nous par ses disciples et ses apôtres avec toute l'autorité requise (αὐταρκεστάτως).

Sur tout l'univers une obscurité effrayante s'appesantit ; un tremblement de terre fendit les rochers ; quantité (de maisons), en Judée et dans le reste de la terre furent jetées bas.

Dans le IIIe livre de ses *Histoires*, Thallus appelle cette obscurité une « éclipse de soleil », — à tort, selon moi [2]. En effet, les Hébreux célèbrent la Pâque au quatorzième jour de la lune. Or la passion du Sauveur tomba le jour avant la Pâque. Une éclipse de soleil ne se produit que lorsque la lune passe sous le soleil. Cela ne peut arriver à nul autre moment que dans l'intervalle entre le premier jour de la nouvelle lune et le dernier jour de l'ancienne lune, au moment de la jonction (des astres). Le moyen, dès lors, de supposer qu'une éclipse

1. Cf. A. Puech, *Hist. de la litt. grecque chrétienne*, t. II. p. 465-477.

2. Sans doute Jules l'Africain lisait-il dans son texte ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος : cf. Westcott et Hoat, *op. cit. Introd.*, p. 70.

survienne, quand la lune est presque diamétralement à l'opposé du soleil ?.

Admettons pourtant cette opinion. Que la majorité s'y rallie ! Que ce prodige mondial soit considéré comme une éclipse de soleil, du moins d'après l'illusion de la vue ! *Phlégon raconte que, sous Tibère-César, lors de la pleine lune, une éclipse complète de soleil se produisit de la sixième à la neuvième heure ; celle évidemment dont il est question.* Mais qu'est-ce qu'une éclipse a de commun avec un tremblement de terre, des rochers qui se fendent, la résurrection des morts et une telle perturbation mondiale ? A coup sûr, durant une longue période, la tradition ne mentionne rien de semblable. C'est que cette obscurité était l'œuvre de Dieu, parce que le Seigneur subissait sa Passion.

Tout n'est point parfaitement clair dans ce morceau, dont un chroniqueur byzantin du VIIIe siècle, Georges le Syncelle, nous a conservé le texte grec[1]. Mais l'idée de Jules l'Africain se dégage néanmoins. Il ne veut pas, lui non plus, que le σκότος évangélique soit appelé une éclipse, la position réciproque de la lune et du soleil à l'époque de la Passion du Christ excluant radicalement cette interprétation.

On notera à quel point le passage souligné ci-dessus, relatif à Phlégon, interrompt le raisonnement, et combien il est superflu après le témoignage déjà invoqué de Thallus. Le jésuite M. J. Routh a eu le bon goût de le mettre entre crochets, comme une glose inopportunément introduite dans le texte.

b) La formule embarrassante, τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, offrait donc aux controversistes païens, en dépit de l'exégèse chrétienne dont un double spécimen vient d'être fourni, un terrain favorable où ils ne manquèrent pas de s'installer.

1. Routh, *Reliquiae sacrae*, 2e édit., t. II, p. 297. Cf. Migne, *Patrol. gr.* 10, 83 c.

Nous connaissons leurs démentis par le trente-cinquième *tractatus* du *Commentaire* d'Origène sur saint Matthieu [1].

Cet exposé fort intéressant mérite d'être analysé de près.

Origène s'en prend à des « calomniateurs » de l'*evangelica veritas*, qui s'inscrivent en faux contre l'idée que les dernières heures de la Passion aient été signalées par un tremblement de terre et une éclipse de soleil. Ses adversaires se placent délibérément au point de vue scientifique :

Ils disent que l'éclipse du soleil n'a pu se produire, alors, que dans les conditions où toute éclipse se produit. Or il y a éclipse quand la lune s'interpose entre la terre et le soleil. La Pâque se célébrant au moment où la lune est entièrement éclairée par le soleil et brille toute la nuit, comment imaginer une éclipse de soleil au moment de la pleine lune ?

A quoi, ajoute Origène, certains croyants, gênés par l'apparente rigueur de ces déductions, ont répondu que l'éclipse en question n'avait pas été une éclipse ordinaire, mais un phénomène miraculeux, comme les autres phénomènes concomitants [2].

Leurs contradicteurs [3] ont riposté en faisant observer qu'à ce prix les mémorialistes, soit chez les Grecs, soit chez les Barbares, n'auraient pas manqué de la relever.

Phlégon, dans sa *Chronique*, a écrit que le fait survint sous le principat de Tibère, mais il n'a pas indiqué qu'il se soit produit durant la pleine lune.

1. *Patrol. gr.* 13, 1782. Ce Commentaire ne nous est venu, pour une large part, que dans une ancienne traduction latine.

2. « Illa defectio solis consequenter, secundum caetera prodigia, nova contra consuetudinem facta est. »

3. « Les fils de ce siècle » qui sont, remarque-t-il, « plus habiles entre eux que les enfants de la lumière » (Cf. SAINT LUC, XVI, 8).

Origène ne conteste pas cette dernière affirmation. Il considère l'objection, dans son ensemble, comme sérieuse et digne d'émouvoir un homme de sens rassis.

Quelle est sa solution personnelle ?

Elle ne manque pas de hardiesse.

Il remarque que ni saint Matthieu ni saint Marc ne parlent d'une éclipse de soleil ; et que, même dans l'*Évangile* de saint Luc, la plupart des exemplaires portent simplement *tenebrae factae sunt super omnem terram*[1].

Ne serait-ce pas des « *insidiatores Ecclesiae Christi* » d'insidieux ennemis de l'Église du Christ, qui auraient introduit dans le texte de Luc les mots litigieux, pour incriminer ensuite les Écritures sacrées ?

Peut-être aussi conviendrait-il de limiter à une zone bien plus étroite qu'on ne le fait d'ordinaire l'étendue des manifestations qui ont associé les éléments à la mort du Sauveur. « L'éclipse » n'aurait-elle pas été simplement un assombrissement subit de la nature, en Judée, occasionné par des nuages ténébreux (*quasdam tenebrosissimas nubes*)[2] ? On peut former une hypothèse analogue pour le tremblement de terre :

Aucune autre terre ne trembla que le sol de Jérusalem. Il n'est rapporté nulle part que tout le continent terrestre ait tremblé à cette époque, au point que les habitants de l'Éthiopie, par exemple, ou de l'Inde, ou de la Scythie, l'aient senti. Que pareille catastrophe fût arrivée, on en trouverait la trace quelque part dans les récits de ceux qui ont consigné dans leurs chroniques les faits exceptionnels...

1. Origène, lui aussi, devait donc lire dans les manuscrits auxquels il fait allusion : ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος.

2. Cette interprétation a été adoptée par un certain nombre d'exégètes modernes tels que Vossius, Erasme, Le Clerc, Bèze, Lardner, etc... Ils font remarquer que dans des passages comme Luc IV, 25, MATTHIEU XXIV, 30, le mot γῆ désigne la terre *de Judée*, et non pas l'univers.

Celui qui se représente les choses de cette façon ne saurait être blâmé (*Sic ergo qui intellegit sine culpa intellegit*); et du moins ne s'expose-t-il pas à la dérision des sages de ce siècle (*ad risum sapientium saeculi huius*).

Cette dernière remarque est révélatrice de la mentalité d'Origène. Il est dur parfois pour la « pensée » profane; mais c'est à ses déviations qu'il en veut, non pas à ses acquisitions certaines, qui lui commandent, comme à tous, la plus haute déférence.

IV

Il est à noter que saint Jérôme qui, dans son *Commentaire* sur l'Évangile de saint Matthieu a utilisé le *Commentaire* d'Origène, ne s'est pas approprié les considérations *minimisantes* de celui-ci. Il remarque seulement[1] que « ceux qui ont écrit contre les Évangiles » voudraient bien faire croire que les disciples ont, dans leur ignorance, interprété une simple éclipse de soleil comme un prodige suscité par la Passion[2] du Seigneur; il ajoute qu'au surplus une éclipse, à cette date, était chose impossible; et que ce qui exclut définitivement une pareille hypothèse, c'est le fait que les ténèbres durèrent alors pendant trois heures. — Le raisonnement de Jérôme rejoint donc celui du pseudo-Origène[3] et de Jules l'Africain. Il y ajoute une paraphrase personnelle. Il est disposé à croire que le soleil aurait rétracté ses rayons « *ne aut pendentem videret Dominum, aut impie blasphemantes sua luce fruerentur* ».

1. *Comm. in Mt.* XXVII, 45 (*Patrol. lat.*, 26, 211 D).
2. Jérôme écrit par inadvertance « super *resurrectione* Domini interpretatos ».
3. Voir plus haut p. 208.

Jérôme ne souffle mot de Phlégon. Il connaissait pourtant son nom, car nous rencontrons une allusion à Phlégon, sans qu'aucune polémique s'y mêle, dans la *Chronique* qu'Eusèbe de Césarée rédigea au début du IVe siècle, et que traduisit Jérôme vers 380. On y lit à l'année 2047 d'Abraham (= Olymp. 202, 3)[1] :

... Jésus souffrit dans la dix-huitième année de Tibère. A cette date, nous trouvons, même dans d'autres commentaires païens, ceci mot pour mot : « Une éclipse de soleil se produisit, la Bithynie fut ébranlée par un tremblement de terre, et à Nicée nombre d'édifices s'écroulèrent. » Tout cela concorde avec les faits survenus lors de la Passion du Sauveur. Phlégon, qui a calculé avec habileté les Olympiades, écrit à ce propos dans son XIIIe livre : « La quatrième année de la 202e Olympiade se produisit une forte éclipse, la plus grande qu'on eût jusqu'alors connue. *La nuit survint à la sixième heure du jour, au point qu'on aperçut les étoiles dans le ciel*[2]. Un grand tremblement de terre en Bithynie détruisit la plus grande partie de Nicée. » Voilà ce que raconte le susnommé !

V

A lire les divers textes où Phlégon est nommé, une double observation s'impose.

Tout d'abord, on aurait tort de croire qu'il ait été constamment allégué comme un témoin de la véracité évangélique par les écrivains ecclésiastiques qui ont fait allusion aux ténèbres concomitantes à la mort du Christ. Sur ce point, certains historiens et apologistes modernes se sont laissés aller à des exagérations fâcheuses. Par exemple Dominique de Colonia, dans sa *Religion payenne*

1. Ed. Helm, I, 174. C'est la traduction de saint Jérôme : Georges le Syncelle nous a conservé le texte grec : cf. Harnack, *Altchristl. Lit.*, p. 867.

2. Les mots soulignés ne méritent pas, semble-t-il, beaucoup de confiance, comme on le verra tout à l'heure.

autorisée par le témoignage des anciens auteurs payens, publiée à Lyon, en 1718, est allé jusqu'à écrire ceci[1] :

Le monument le plus illustre que les *Annales* de Phlégon nous fournissent pour autoriser notre Religion, c'est ce qui y est fidèlement et clairement rapporté sur les ténèbres miraculeuses qui couvrirent la face de la terre au temps de la mort du Sauveur. Nous avons les propres paroles de Phlégon dans leur langue originale qui était la langue grecque ; *et les Pères de l'Église*, qui en pénétrèrent d'abord les favorables conséquences, *ne cessaient point de les citer et de les inculquer aux Payens*, dans le temps que le livre de cet affranchi était entre les mains de tout le monde.

En fait, ni saint Justin, ni Tatien, ni Arnobe, ni Lactance, ni saint Jérôme (en dehors de sa traduction de la *Chronique* d'Eusèbe) ne font état de la *Chronique* de Phlégon, là où ils évoquent ce mystérieux affaiblissement de la lumière.

Tertullien, au chapitre XXI de son *Apologeticus*, § 19 s'exprime ainsi : « Jésus rendit l'âme spontanément avec ses dernières paroles, devançant l'office du bourreau ; au même instant la lumière du jour s'évanouit, alors que le soleil marquait le milieu de sa course. Ceux qui ne savaient pas que ce prodige avait été aussi prédit à propos de la mort du Christ, le prirent naturellement pour une éclipse ; n'en comprenant pas la cause, ils nièrent cette cause. *Et pourtant vous gardez une relation de ce phénomène mondial dans vos archives*[2]. » Mais ce n'est pas à la *Chronique* de Phlégon qu'il songe ; c'est sans doute au rapport de Pilate

1. Tome I, p. 12. TILLEMONT (*Mémoires...*, I, 473) relève les affirmations analogues de PETAU.

2. ...eum mundi casum relatum in arcanis vestris habetis. » Une mention vague des « Annales » païennes, comme ayant noté le même fait, dans l'*Hist. Ecclés.* de Rufin (*Corpus* de Berlin, éd. SCHWARTZ-MOMMSEN. *Eusebius*, Bd II, Theil II, p. 815, l. 13 et s. : discours apologétique prêté au martyr Lucien d'Antioche, début IVe s.).

à Tibère qu'il a déjà mentionné plus haut (V, 2) et où il suppose que ce fait extraordinaire n'a pu manquer d'être consigné.

Ensuite, il est difficile de ne pas être frappé de certaines discordances, qui étendent ou restreignent la portée du témoignage de Phlégon, selon qu'on accepte telle ou telle interprétation des intermédiaires qui le citent.

Que Phlégon, toujours curieux de faits singuliers, selon la séculaire tradition des annalistes, ait signalé une éclipse aux environs de l'année 30, la chose n'est pas douteuse. Deux phénomènes de ce genre purent retenir son attention : l'éclipse partielle de lune du 3 avril 33, l'éclipse totale de soleil du 24 novembre 29 [1].

En avait-il lié la description à une mention quelconque des troubles cosmiques qui marquèrent, d'après les *Évangiles*, l'agonie de Jésus?

A priori la chose n'est pas impossible, car nous savons par ailleurs que certains aspects du christianisme l'avaient intéressé [2]. Mais un examen critique soustrait à cette conjecture toute solide vraisemblance.

Les variations d'Origène paraissent significatives, quand on connaît sa bonne foi, sa ferme volonté de ne pas en dire plus qu'il n'en sait et de rectifier toute assertion qu'il juge, après coup, aventureuse.

Les deux passages, ci-dessus traduits [3], de son traité *Contre Celse* inclineraient plutôt à croire que Phlégon avait lui-même souligné la coïncidence entre l'éclipse qu'il rappelait et la Passion du Sauveur. Mais le tour dont use

1. Voy. Boll, dans la *Real-Enc.* de Pauly-Wissowa, article *Finsternisse*, col. 2360.
2. Voy. plus haut, p 53.
3. Page 207.

Origène (II, 59) est quelque peu imprécis, nous l'avons remarqué ; et, de plus, l'incertitude de son renvoi (II, 33) prouve qu'il n'a pas le livre sous les yeux. On a l'impression qu'il allègue un argument dont on se sert quelquefois autour de lui, mais qu'il ne l'a pas contrôlé, ni revivifié à sa source même.

En revanche, dans son *Commentaire* sur l'Évangile de saint Matthieu, composé vers la même époque que le *Contra Celsum* et qui peut lui être postérieur de quelques mois ou davantage[1], il a dû revoir personnellement le fameux passage de Phlégon, avant d'instituer la discussion approfondie et audacieuse dont nous avons indiqué les grandes lignes. Or il ne conteste nullement l'affirmation de ses adversaires, qui soulignaient ce fait que Phlégon avait parlé d'une éclipse pareille à toutes les autres éclipses. Il écrit même : « *Vide ergo nisi fortis est obiectio haec...* » et il part de là pour proposer ses solutions à lui.

Tout autre eût été son attitude, s'il avait pu s'appuyer sur un texte où Phlégon aurait mis en relief la concordance entre l'époque de l'éclipse et celle de la Passion, en marquant le caractère hors série du phénomène.

Voilà une observation qui rend extrêmement suspects les divers passages qui présentent Phlégon comme un garant du texte évangélique; à savoir : 1° les lignes qui s'insèrent si bizarrement dans l'exposé de Jules l'Africain[2]; 2° le prétendu fragment du *Commentaire* d'Origène sur saint Matthieu[3]; 3° une partie du *memento* noté par Eu-

1. Harnack place ce *Commentaire* entre 246 et 249 (*Chronol.* II, 35). Pour la date du *Contra Celsum*, voir plus haut, p. 113.
2. Voir plus haut, p. 209.
3. P. 208.

sèbe dans sa *Chronique*[1]. Ces morceaux ne reflètent autre chose qu'une tradition mal justifiée, qui a pu s'installer de bonne heure — en tous cas dès le IIIe siècle, — dans les milieux chrétiens, et qui n'aurait pas dû résister aux sagaces vérifications d'Origène.

Si l'on supprime dans la citation d'Eusèbe les quelques mots sans doute interpolés, c'est là, semble-t-il, que nous pouvons nous former l'idée la plus exacte du compte rendu inséré par Phlégon dans sa *Chronique*. Le point où l'on hésite, c'est pour décider s'il avait visé l'éclipse de soleil du 23 novembre 29 ou l'éclipse de lune du 3 avril 33. Eusèbe de Césarée insère son témoignage à la quatrième année de la 202e Olympiade, laquelle correspond à l'année 32/33[2], et cela favorise la seconde hypothèse[3].

VI

Les exégètes catholiques n'ont pas toujours, dans la suite, considéré qu'il y eût opportunité à essayer de lier les faits rapportés par les évangélistes à un phénomène naturel attesté par des auteurs profanes.

Saint Jean Chrysostome, par exemple, se refuse à admettre l'hypothèse d'une éclipse véritable : « Pour montrer, écrit-il, que cette éclipse n'était point une éclipse naturelle, mais seulement un effet extraordinaire de l'indignation de Dieu, il ne faut que considérer ces trois heures

1. P. 214.
2. Ginzel, *Handbuch der mathem. und techn. Chronol.*, Leipzig, 1911, t. II, p. 583.
3. Voy. l'article de D. R. Fotheringham, sur *la Date du Crucifiement*, dans le *Times* du 29 décembre 1932.

pendant lesquelles elle dura, alors que tout le monde sait que les éclipses naturelles passent bien plus vite[1]. »

Saint Augustin est exactement du même avis. Il ne veut pas confondre avec une éclipse véritable le prodige rapporté dans saint Luc : il est très net sur ce point dans une de ses lettres à Hesychius[2].

Revenant sur le même problème, en une allusion rapide, au livre III de la *Cité de Dieu*[3], il maintient que la *solis obscuratio* n'a pu procéder *ex canonico siderum cursu,* puisque c'était alors l'époque de la Pâque judaïque.

Augustin avait le respect de la science humaine. On se rappelle en quels termes il a su en louer les réussites, parmi lesquelles la prédiction des éclipses lui paraissait une des plus surprenantes[4]. Il n'eût pas volontiers admis une dérogation aux lois certaines dont il admirait l'infaillibilité.

Mais les conditions du miraculeux obscurcissement restaient mystérieuses. Un curieux essai d'explication se lit dans la VIIe lettre du Pseudo-Denys l'Aréopagite[5]. Denys, qui écrit au VIe siècle, mais se donne pour un contemporain des Apôtres, prétend qu'il a assisté à l'éclipse, alors qu'il était à Héliopolis.

Nous avons vu la lune tombant de miraculeuse façon sur le soleil — car ce n'était pas l'époque de leur conjonction — puis, à partir de la IXe heure, jusqu'au soir elle s'établit en face, par miracle, dans la direction juste opposée à celle du soleil. Tels furent les prodiges qui

1. *Comm. in Matth., Hom.* LXXXVIII. Comparer la remarque de saint Jérôme (p. 213).
2. *Ep.* 199, 34.
3. III, 15.
4. *Confessions*, V, III, 4.
5. *Patrol. gr.*, 3, 1081.

se déroulèrent alors : seul, le Christ, principe de toutes choses, pouvait les accomplir.

Le commentateur du Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur[1], salue dans cette explication la définitive solution d'un ἀπόρημα, c'est-à-dire d'une difficulté bien connue. On se demandait comment interpréter les paroles de saint Luc, scientifiquement peu intelligibles. Beaucoup de commentateurs supposaient que le soleil avait perdu ses rayons pendant trois heures. Denys a fait comprendre que ce fut une éclipse d'un genre nouveau, la lune s'acheminant de l'Orient vers l'Occident pour passer devant le soleil, puis revenant vers l'Orient.

Et Maxime allègue encore Phlégon, qui aurait dit que l'éclipse se produisit παρὰ τὸ εἰωθός, « contre le mode habituel », mais sans préciser les modalités du phénomène que Denys a su si bien expliquer.

Ce παρὰ τὸ εἰωθός peut être considéré avec quelque certitude comme un de ces ajustements dont nous avons déjà relevé la trace, et qui ont eu pour effet de lier le souvenir du médiocre compilateur que fut l'affranchi d'Hadrien avec l'épisode final du drame du Golgotha.

1. *Ibid.*, col. 541.

TROISIÈME PARTIE

LA RÉACTION DE « L'HELLÉNISME »

CHAPITRE PREMIER

LE NÉO-PLATONICIEN PORPHYRE

I. Haute inspiration religieuse de Porphyre, en ses meilleures pages. — II. Les contradictions de ce remarquable esprit. — III. Christianisme et néo-platonisme. — IV. Les rapports de Porphyre avec le christianisme, antérieurement à son grand ouvrage de combat. Ses premiers opuscules. Sa formation philologique. — V. Par quelle méthode pouvons-nous reconstituer le traité Contre les chrétiens ? *Le répertoire de textes dressé par Harnack. — VI. La critique porphyrienne des Évangélistes et des Apôtres. — VII. La critique de l'Ancien Testament. — VIII. Porphyre et le Christ. — IX. Porphyre et les dogmes chrétiens. — X. Ses vues sur le christianisme de son temps. — XI. Malveillance profonde avec laquelle il le juge. Porphyre et les polémistes antichrétiens modernes. — XII. Utilisation de son traité du côté païen. Prohibition portée contre l'ouvrage par Constantin. — XIII. Dans quelle mesure la pensée catholique a-t-elle été perméable aux objections développées par Porphyre ? — XIV. Comment le logicien a fait oublier le polémiste. Disparition finale du* Contra Christianos.

I

Parmi les hommes, ce ne sont pas les voluptueux qui s'élèvent jusqu'à Dieu, ce sont ceux qui ont appris à supporter courageusement les plus grands maux... Nous devons considérer Dieu comme l'auteur de tout ce que nous faisons de bien ; quant au mal, la faute en est à nous, à notre libre choix : Dieu n'y est pour rien... Ce n'est pas dans le corps qu'apparaît Dieu, ni dans les âmes impures et obscurcies par le vice. Sa beauté sans tache, sa lumière resplendit dans la vérité. Plus

on aime le corps et ce qui se rattache au corps, plus on ignore Dieu et l'on obscurcit en soi la vision de Dieu... Si vous vous souvenez toujours que, partout où va votre âme et où elle met votre corps en jeu, Dieu est témoin de vos pensées et de vos actions, vous vous surveillerez devant un témoin si saint, et vous aurez Dieu avec vous... La religion a quatre fondements principaux : la foi, la vérité, l'amour, l'espérance. Il faut croire, parce qu'il n'y a pas de salut pour qui ne se tourne pas vers Dieu ; il faut mettre tous ses soins, toute son application à connaître la vérité sur Dieu ; quand on le connaît, il faut l'aimer ; quand on l'aime, il faut nourrir son âme de nobles espérances au sujet de la vie. C'est par les nobles espérances que les bons l'emportent sur les mauvais — tels sont les fondements de la religion... Les hommes atteints de la fièvre sont, du fait de la maladie, tourmentés sans cesse par la soif et ont envie des choses qui leur sont le plus contraires : de même ceux qui n'ont pas l'âme en bon état manquent toujours de tout et, par suite d'un appétit morbide, sont en proie à une soif insatiable de jouissances [1]...

C'est à sa femme Marcella que, déjà sur le déclin de l'âge, Porphyre adressait ces exhortations pieuses, cet énergique *sursum corda*. Il l'avait épousée depuis peu — sans fortune, de santé chétive, et mère de sept enfants, dont les derniers étaient encore en bas âge. Ce qu'il avait aimé en elle (il le lui avoue avec une franchise peut-être un peu cruelle [2]), ce n'était pas la femme, mais une belle intelligence, capable de comprendre toutes les spéculations — et le souvenir de son premier mari, en qui il avait eu un compagnon de sa pensée. Obligé, après dix mois de mariage, de partir pour la Grèce, il la sentait toute désemparée. Sa lettre, qui n'est nullement une lettre intime, mais, comme disaient les anciens, un véritable « protreptique », a pour objet ou plutôt pour prétexte de l'aider à

1. *Ep. à Marcella* (éd. Nauck, dans la *Teubneriana*), §§ 7; 12; 18; 20; 24; 27.
2. *Ep. à Marcella*, § 33.

se ressaisir et à chercher dans la philosophie le réconfort dont elle a besoin.

Imaginons un chrétien cultivé de la fin du IIIe siècle lisant cet opuscule. Certes, il y eût rencontré, en petit nombre, quelques passages inquiétants, quelques expressions inacceptables. Celles-ci, par exemple :

> L'homme digne de Dieu est déjà en quelque sorte Dieu lui-même... Le sage est le seul prêtre, le seul homme religieux, le seul qui sache prier... Dieu n'est ni ému par les larmes et les supplications, ni honoré par les sacrifices, ni paré par la multitude des offrandes... L'âme est habitée ou par des dieux ou par des génies. Quand ce sont les dieux qui l'occupent, l'âme dit et fait le bien ; mais quand elle est habitée par un mauvais génie, elle ne fait rien que de mauvais [1].

Mais de quel cœur il eût approuvé l'esprit de piété, de détachement, d'ascétisme, la haute et forte inspiration religieuse qui y circule d'un bout à l'autre! N'y eût-il pas perçu, dans tel passage que j'ai cité, comme un écho de saint Paul lui-même et une formule toute voisine de celle dont l'apôtre s'était servi pour définir les trois vertus fondamentales du chrétien, la foi, l'espérance, la charité [2]? Quoi de plus rassurant qu'une telle analogie de pensée?

II

C'est pourtant ce rigide et pieux idéaliste qui a été, après Celse, et plus encore que Celse, le plus redoutable

1. *Ibid.*, §§ 15; 16; 19; 21.

2. *I Corinthiens*, XIII, 13. L'origine de cette formule a donné lieu à de grands débats entre Harnack, Reitzenstein, Corssen, Geffcken. Leur discussion est résumée dans Geffcken, *Der Ausgang des griechich-roemischen Heidentums*. Heidelberg, 1920, p. 271-272.

adversaire que le christianisme ait rencontré durant les premiers siècles.

Au moment où Porphyre publia son grand traité contre les chrétiens, il était dans la force de l'âge et il avait derrière lui une production considérable, qu'il devait accroître jusqu'à sa mort. M. J. Bidez, qui en a dressé la liste avec une conscience scrupuleuse, trouve au total soixante-dix-sept numéros [1].

Né vers 232-233 à Tyr, ou dans quelque bourgade voisine de Tyr (peut-être plus au sud, à Batanaea, près de Césarée de Palestine, car les polémistes ecclésiastiques l'appellent souvent, avec une intention méprisante, « le Batanéote »), Porphyre, sémite hellénisé, s'était formé à Athènes sous la direction de Longin ; puis, vers trente ans, en 263, il avait rencontré à Rome Plotin, et il était devenu son disciple fervent et son ami. C'est lui, comme on sait, qui devait recueillir et classer les leçons de Plotin pour en former les « neuvaines », les *Ennéades*, ainsi dénommées parce que ces dissertations métaphysiques sont groupées assez arbitrairement en six séries de neuf livres — en l'honneur du nombre neuf, nombre mystérieux et sacré.

J. Bidez a résumé dans une page brillante les contradictions dont fut travaillé ce remarquable esprit [2] :

> Esprit critique et naïveté, enthousiasme sincère et habile opportunisme, science solide et érudition puérile ; curiosité d'un Hellène avide de savoir et de comprendre, aberrations d'un occultiste ; libre allure d'une pensée qui discute et raisonne, docilité d'un croyant prêt à accepter toutes les révélations ; apostolat moral très élevé, accointances compromettantes ; vulgarisation lucide et facile, compilations, absurdités même : il semble qu'il y a de tout dans l'œuvre de Porphyre, et

1. *Vie de Porphyre*, p. 65*.
2. *Op. cit.*, p. II.

personne n'a encore essayé ni de cataloguer et de décrire chacun de ces éléments disparates, ni de dire comment ils ont pu se rencontrer.

Ce qui est sûr, c'est que quiconque s'y essaiera devra employer, non pas la méthode trop synthétique et trop systématique de Zeller dans sa *Philosophie der Griechen*, mais bien plutôt celle que M. Bidez lui-même a observée aussi fidèlement que l'insuffisance des sources le lui a permis : je veux dire une méthode nettement historique.

A ce prix seulement on pourra suivre les méandres d'une pensée souvent déconcertante, trop assujettie aux milieux qu'elle traversa, et où s'associèrent bizarrement les plus perçantes qualités critiques et — disait E. Renan[1] — « des choses si absurdes que les tables tournantes et les esprits frappeurs ne le sont qu'un peu plus ».

III

Un des traits les plus curieux de l'histoire du néo-platonisme, c'est la longue sympathie qu'il a éveillée dans les intelligences chrétiennes, alors qu'en son fond et par l'essentiel de ses vues, il offrait de quoi justifier de leur part bien des défiances.

D'une doctrine à l'autre, il y eut assez longtemps des contacts, des relations, j'allais dire des coquetteries. Néo-platonisme et christianisme purent quelquefois paraître, non pas des rivaux, mais des émules en spiritualisme, et presque des alliés. Origène avait été l'auditeur d'Ammonius Sakkas qui passait pour le fondateur de l'école néo-

1. *Nouvelles Etudes d'histoire religieuse*, 1884, p. 29.

platonicienne à Alexandrie[1]. Dans ses dix *Stromates* (perdus), il cherchait un point d'appui pour le dogme chrétien chez Platon, Aristote, *Numenius* et Cornutus[2]. Ce Numenius d'Apamée, si goûté des néo-platoniciens du IIIe siècle[3] quoiqu'il se rattachât plutôt au néo-pythagorisme, témoignait du respect aux Juifs et à leur législateur — il appelait Platon un « Moïse atticisant » (Μωσῆς ἀττικίζων)[4] — il admettait le sens figuré de certaines prophéties hébraïques et s'était intéressé à l'histoire de Jésus, qu'il transposait sur le plan allégorique[5]. Amelius, défenseur de Plotin contre ceux qui l'accusaient d'avoir plagié Numenius, définissait le Logos-Dieu, son incarnation, sa divinité dans des termes voisins du *Prologue* de saint Jean, et il rendait hommage à l'Apôtre, encore qu'il le désignât par ce terme quelque peu dédaigneux, ὁ βάρβαρος[6]. Au témoignage de saint Augustin — qui tenait le fait de Simplicianus, l'évêque de Milan — un platonicien aurait souhaité que ce *Prologue* du IVe Évangile fût gravé dans les églises en lettres d'or, à l'endroit le plus accessible aux regards[7].

L'attitude du chef de la secte, Plotin, est plus délicate à définir.

Plotin, à dire vrai, n'avait engagé aucune controverse

1. Eusèbe de Césarée, dans son *Hist. eccl.*, VI, 19, 6-7, a embrouillé la question en confondant le néo-platonicien Ammonius Sakkas, lequel n'avait rien écrit, avec un autre Ammonius, écrivain chrétien, auteur d'un ouvrage où il montrait l'accord de Moïse et de Jésus. Voy. Bardenhewer, II² (1914), p. 107, et Th. Zahn, dans *Zeitsch. f. Kirchengeschichte*, 1920, p. 1-22, 311-336.

2. Saint Jérôme, *Ep.*, 70, 4: « ... Omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans. »

3. Porphyre, *Vie de Plotin*, § 14.

4. F. Thedinga, *De Numenio philosopho platonico*. Bonn, 1875, fr. XIII.

5. *Ibid.*, fr. XXIV; cf. Origène, *Contra Celsum*, I, 15; IV, 51.

6. Eusèbe, *Prép. évang.*, XI, 18, 26; XI, 19 (*Patrol. gr.*, 21, 900).

7. *Cité de Dieu*, X, 29 (p. 450, l. 33, Dombart).

directe avec les chrétiens. « Il n'y a pas dans les *Ennéades*, affirme J. Bidez[1], le moindre indice de malveillance pour le Christ et ses disciples. » On relève toutefois, dans le neuvième livre de la seconde *Ennéade*, celui qui est intitulé *Contre les Gnostiques*, des allusions indirectes, et peu favorables, au christianisme lui-même. Quels étaient ces gnostiques ? A quelle école se rattachaient-ils ? Carl Schmidt a pensé à une secte romaine, dont les origines devraient être cherchées du côté de la Syrie et de l'Égypte[2]. Mais Plotin — qui laissait volontiers à Porphyre et à Amelius le soin des controverses de détail[3] — en donne un signalement trop vague pour qu'on puisse déterminer avec précision le type particulier de ce groupe. Au surplus, ce qui importe, c'est de savoir si, sous couleur d'attaquer les théologiens gnostiques, Plotin aurait visé quelquefois les chrétiens. Carl Schmid le croit[4] et Joh. Geffcken l'admet également[5]. Quand Plotin gourmande ses adversaires de « mépriser le monde créé » et de prétendre « qu'il a été fait pour eux une terre nouvelle dans laquelle ils s'en iront, en sortant d'ici[6] » ; quand il leur reproche de s'intituler « les enfants de Dieu » à l'exclusion des autres hommes et de substituer au souci de l'ordre universel l'illusion égoïste d'une Providence qui ne s'exercerait qu'en leur faveur[7] ; quand il raille leur conception des maladies qu'ils prennent pour des « êtres démoniaques », susceptibles d'être chassés avec des formules, comme s'il était

1. *Op. cit.*, p. 69.
2. *Texte und Unters., N. F.*, 5 (1901), p. 36 et suiv.
3. Porphyre, *Vie de Plotin*, § 16.
4. P. 83 et suiv.
5. *Zwei griechische Apologeten*. Leipzig et Berlin, 1907, p. 296.
6. *Ennéades*, II, 9, 5 (trad. Bréhier, II, 115).
7. *Ibid.*, II. 9, 9 (p. 124).

aisé de persuader aux gens de bon sens « que les maladies n'ont pas pour causes la fatigue, la réplétion, la vacuité, la corruption, en un mot des transformations qui ont leur principe en dedans ou au dehors de nous[1] », ou qu'il signale dédaigneusement leur habitude « d'appeler frères les hommes les plus vils[2] » alors qu'ils refusent ce nom au soleil, aux autres dieux du ciel, à l'âme même du monde, il est possible qu'il se soit clairement rendu compte que ses critiques allaient atteindre, par delà ses interlocuteurs immédiats, les chrétiens, si nombreux à Rome à cette époque. Cette confusion, Plotin n'a rien fait pour la prévenir.

Que l'esprit de ce chapitre soit d'ailleurs inconciliable avec la conception chrétienne de l'univers, c'est ce que laisse entendre l'éminent traducteur des *Ennéades*, Émile Bréhier. Il montre à quel point l'idée gnostique (mais chrétienne aussi) du monde sensible « comme d'un séjour momentané où des âmes, d'essence étrangère et supérieure à lui, viendront subir les épreuves destinées à préparer leur salut » est opposée à celle de Plotin, lequel justement ne veut pas permettre à la préoccupation du salut individuel de désorganiser la vision rationnelle du monde et « y oppose avec force la vieille tradition hellénique, pour qui la véritable fin de l'homme consiste à saisir sa place dans le système des réalités et non à s'y tailler un premier rôle[3] ».

Ame ardente, aux allures inspirées, qui portait dans ses méditations les plus abstraites une flamme enthousiaste,

1. II, 9, 14 (p. 130).
2. II, 9, 18 (p. 137).
3. T. II, p. 109-110.

Plotin a pu faire illusion plus d'une fois aux chrétiens par sa puissante aspiration vers Dieu, par son vœu souvent exprimé que l'âme se purifiât de toute souillure, qu'elle renonçât aux convoitises terrestres, à tout ce qui pouvait retarder son élan et alourdir son essor vers ce Dieu ineffable. Au fond, sa pensée était toute païenne[1]. Rien que son affirmation de l'éternité et de l'incorruptibilité du monde excluait le dogme chrétien de la création et l'eschatologie chrétienne. Et que d'autres oppositions, à y regarder de près !

Un moment devait venir où les malentendus complaisants prendraient fin et où les accords de surface seraient rompus.

IV

Quels avaient été les rapports de Porphyre avec le christianisme, et quels sentiments avait-il témoignés à son égard avant d'entreprendre son grand ouvrage de combat ?

C'est une question de savoir jusqu'où, pendant son enfance et sa jeunesse, Porphyre s'était approché du christianisme ; et, dans l'état de nos connaissances, cette question paraît à peu près insoluble. Saint Augustin, qui n'avait pas eu en mains le Κατὰ χριστιανῶν, mais lisait plusieurs autres de ses ouvrages, ne le traite nulle part comme un « apostat ». Il écrit seulement dans la *Cité de Dieu*, X, 28 : « Ah ! si tu avais eu un véritable, un fidèle amour de la sagesse, tu aurais connu Jésus-Christ, vertu et sagesse de Dieu, et tout gonflé d'une science vaine et ampoulée, tu ne te serais

1. « Le mode de pensée de Plotin est païen dans son noyau le plus intime. » (K. Vogt, *Neuplatonismus und Christentum*. Berlin, 1836, p. 135).

pas écarté de son humilité si salutaire ! » (... *nec ab eius saluberrima humilitate... resiluisses*). Le mot *resiluisses* est d'une vivacité difficile à rendre : c'est proprement un bond en arrière. L'expression, toutefois, n'implique pas nécessairement l'abandon d'une croyance d'abord partagée : elle peut signifier aussi une antipathie irréductible à l'égard de certaines formes de la mentalité chrétienne. — D'autre part, l'historien Socrate (qui écrit vers le milieu du ve siècle) affirme que Porphyre « abandonna le christianisme » (τὸν χριστιανισμὸν ἀπέλειτε)[1]. Il impute, il est vrai, cette désertion à une cause bien puérile : Porphyre aurait été « battu » par quelques chrétiens à Césarée de Palestine, et il aurait éprouvé de cet indigne traitement une telle colère que, dans sa mauvaise humeur (ἐκ μελαγχολίας), il aurait renoncé à la foi et songé dès lors à écrire un livre de polémique. L'anecdote paraît fort suspecte[2]; cependant Socrate a dû la tirer, quitte à l'enniaiser à sa façon, d'Eusèbe de Césarée, qui avait réfuté Porphyre et était renseigné sur le passé de la communauté chrétienne de Césarée.

Ce qui est sûr, c'est que, catéchumène ou non, baptisé ou non, Porphyre s'était intéressé de bonne heure aux choses du christianisme. Il avait rencontré Origène dans sa première jeunesse, c'est lui-même qui nous l'apprend[3]. Il s'était certainement initié aux discussions ardentes de l'époque, et avec son intelligence déliée, sa curiosité tou-

1. *Hist. eccl.*, III, 23, 37 (*Patrol. gr.*, 64, 444).

2. Elle est reproduite, avec des enjolivures, dans une *Theosophia* attribuée à Aristocritos (fin ve siècle), qui a dû la tirer, lui aussi, d'Eusèbe : voy. Buresch, *Klaros*, 1889, p. 124.

3. *Ap.* Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 19, 5. Le texte est cité plus loin, p. 264. Porphyre s'est d'ailleurs trompé en affirmant qu'Origène était né païen.

jours en éveil, il a fort bien pu savoir du christianisme tout ce qu'il en a su, sans y avoir été régulièrement initié.

S'il eut pour la foi nouvelle quelque goût momentané, cette complaisance ne dura pas longtemps. Dès ses premiers ouvrages, il prit position.

Nous n'avons plus sa *Philosophie des Oracles*, sorte de « bréviaire théurgique » où se décèle « la plus dégoûtante superstition[1] », mais nous en possédons d'importants extraits[2]. Porphyre y cite et y paraphrase un certain nombre d'oracles, qu'il doit en partie à des recueils antérieurs, et il en tire toute une théorie sur les rites et pratiques grâce auxquels l'âme pieuse peut obtenir son salut.

Quelques-uns de ces « oracles » ont trait au christianisme. La plupart des critiques jugent l'exégèse que Porphyre en donne avec un optimisme ou une indulgence qui m'étonne un peu. Geffcken ne veut pas que Porphyre ait attaqué le Christ lui-même[3]. « Dans la *Philosophie des Oracles*, déclare Harnack, Porphyre est non seulement un admirateur, mais un dévot du Christ divin[4]. » M. Bidez accepte l'idée que Porphyre ait eu comme objectif à cette époque « une noble conciliation que les chrétiens même pourraient accepter[5] ».

Voilà des affirmations surprenantes. Examinons les textes, ou mieux encore traduisons-les : c'est la vraie méthode.

Nous devons les plus significatifs à saint Augustin et à

1. Ce sont les expressions dont se sert Geffcken, *Ausgang...*, p. 59.
2. Ils ont été réunis par G. Wolff. Berlin, 1856.
3. *Zwei griech. Apol.*, p. 298 et 303.
4. *Texte und Unters.*, 37, 4, p. 141, note. Cf. *Abhandl. der Kön. preuss. Akad. d. Wiss.*, 1916, p. 87 : « ...Christus gegenüber *sehr pietätsvoll.* »
5. *Op. cit.*, p. 20. Il est vrai que Bidez trahit dans ce qui suit quelque scrupule sur sa propre affirmation.

Eusèbe de Césarée. J'extrais de la *Cité de Dieu* le premier passage[1] :

Dans son ouvrage intitulé la *Philosophie des Oracles*, où il groupe et passe en revue de prétendues réponses divines sur des questions qui intéressent la philosophie, Porphyre raconte ceci (je cite ses propres paroles d'après la traduction latine faite d'après le grec) : « Quelqu'un demandait quel dieu il devait se rendre propice pour arriver à détourner sa femme du christianisme. Voici la réponse en vers que fit Apollon : « Il te serait peut-être plus facile de tracer des caractères sur l'eau, ou bien, ouvrant au souffle de l'air des ailes légères, de voler comme un oiseau, que de rappeler à la raison ta femme impie et souillée. Laisse-la donc persévérer à son gré dans ses folles erreurs ; *que par ses lamentations elle célèbre un Dieu mort, condamné par d'équitables juges et qui, dans ses plus belles années, attaché par des clous de fer, a péri du pire des supplices*[2]. »

Après ces vers d'Apollon, qui viennent d'être transposés en prose latine, Porphyre ajoute : « Le dieu a dévoilé par ces paroles le caractère inguérissable de leur préjugé entêté ; il déclare que les Juifs savent honorer Dieu mieux que ces gens-là (les chrétiens). »

Voilà donc un endroit, reprend Augustin, où Porphyre essaie de déshonorer le Christ et où il attribue aux Juifs une supériorité sur les chrétiens, en proclamant que ce sont les Juifs qui savent honorer Dieu !

Car c'est ainsi qu'il explique les vers d'Apollon : *pour lui, ce sont des juges équitables qui ont mis le Christ à mort, et du moment qu'ils ont bien jugé, c'est donc que le Christ a mérité d'être puni.*

Porphyre proclamait ailleurs la grandeur du Dieu des Juifs — toujours en faisant parler Apollon. Comme on lui

1. XIX, 23 (Dombart, dans la *Teubneriana*, 3e éd. [1918], t. II, p. 393).

2. Dombart écrit : « Pergat quo modo vult inanibus fallaciis perseverans* et lamentari [fallaciis] mortuum Deum cantans... » C'est le texte du *Sangallensis* 178 (IXe s.), du *Monac.* (*Fris.*) 6259 (Xe s.), du *Monac.* (*Aug.*) 3831 (Xe s.) et de trois autres mss. parisiens du XVe siècle. Dombart marque donc une lacune après *perseverans* et met entre crochets le second *fallaciis*, qui ne figure pas dans un ms. tardif (cod. *Patav.* n. 1469. s. XIV). Le *Regius vetus codex* des Bénédictins portait : « perseverans lamentari mortuum deum et cantans... ». Au surplus, le sens général n'est pas douteux.

demandait lequel des deux l'emportait, du Verbe (de la Raison) — ou de la Loi, le dieu était censé avoir répondu en ces termes :

C'est le Dieu générateur, le Roi suprême, devant qui tremblent et le ciel, et la terre, et la mer, et les mystérieux abîmes de l'enfer ; devant lui les divinités mêmes frémissent d'épouvante : ce Père, les saints Hébreux, dont il est la Loi, l'honorent grandement.

On a vu la réaction d'Augustin en présence des oracles rapportés (ou forgés) par Porphyre, tout jeune encore à cette époque. Le châtiment infligé au Christ a été, selon le philosophe, un juste châtiment. Et de croire au christianisme est une impiété et une souillure. Au surplus, les Juifs, au point de vue de la compréhension des choses religieuses, valent encore mieux que les chrétiens.

Le passage qui suit — il est inclus également dans la *Cité de Dieu*[1] — a des allures plus bénignes, mais on doit se demander si cette bienveillance apparente ne prépare pas une tactique hostile.

Ce philosophe dit aussi du bien du Christ, comme s'il oubliait les paroles outrageantes que nous venons de citer... Il se donne les airs d'un homme qui va publier quelque chose de surprenant et d'incroyable : « Ce que je vais dire, observe-t-il, paraîtra sans doute paradoxal à quelques-uns. Eh bien ! les dieux ont proclamé que le Christ était très pieux et qu'il est devenu immortel ; ils font mention de lui avec des éloges. Quant aux chrétiens, ils les déclarent souillés, impurs, tombés dans les filets de l'erreur, et ils usent à leur égard de beaucoup d'autres termes aussi méprisants. » Porphyre cite ensuite de prétendus oracles divins, insultants pour les chrétiens. Il ajoute : « Interrogée sur la divinité du Christ, Hécate a répondu : « Que l'âme immortelle continue sa course, une fois séparée du corps, cela, tu le sais. A-t-elle rompu avec la sagesse, elle erre à jamais. Celle dont tu me parles est l'âme d'un homme très éminent par sa piété : mais à ceux qui l'hono-

1. XIX, 23 (Dombart, II, p. 394).

rent, la vérité demeure étrangère. » A ces prétendus oracles, Porphyre lie les remarques suivantes : « Hécate l'appelait donc un homme très pieux ; son âme disait-elle, comme celle des autres hommes pieux, a bénéficié, après qu'il fut mort, de l'immortalité ; mais c'est par ignorance que les chrétiens l'adorent. — A ceux qui lui demandaient : « Pourquoi donc fut-il condamné ?, la déesse répondit par cet oracle : Le corps est toujours exposé aux exténuantes tortures ; mais l'âme des justes repose dans la céleste demeure. Toutefois, cette âme a été pour d'autres âmes, auxquelles les destins n'ont pas permis d'obtenir les faveurs des dieux et de posséder la connaissance de Jupiter immortel, une fatale occasion de choir dans l'erreur. Voilà pourquoi les dieux les haïssent : ceux dont le destin n'a pas voulu qu'ils connussent Dieu et reçussent les faveurs des dieux, il les a inévitablement fait tomber dans l'erreur. Mais il était lui-même un juste et, comme les justes, il a été admis dans le ciel. Aussi ne le blasphèmeras-tu pas, mais tu prendras en pitié la démence des hommes : de lui à eux, aisé est le péril, et rapide en est la pente[1] ! »

Eusèbe de Césarée a donné dans sa *Démonstration évangélique*[2] une partie de ce passage dans le texte grec original. Seulement il supprime presque toutes les observations désobligeantes sur les chrétiens[3]. Cela lui permet de tirer parti du témoignage rendu par les dieux eux-mêmes au Christ.

Vous voyez, s'exclame-t-il, que loin de passer pour un magicien et un charlatan, notre Sauveur Jésus, le Christ de Dieu, est reconnu comme rempli de piété, de justice, de sagesse, et comme un habitant des célestes demeures[4].

1. Lactance allègue dans les *Instit. div.*, IV, VIII, 11, un « oracle » grec, conçu dans un esprit analogue, qu'il a *peut-être* tiré de Porphyre. C'est une réponse d'Apollon de Milet, consulté sur la divinité du Christ : « Il était mortel par la chair, sage par ses œuvres merveilleuses Mais condamné par le jugement des Chaldéens, il fut cloué à la croix et subit une mort douloureuse. »

2. III, 7 (Heikel, p. 140). Son texte correspond à celui d'Augustin depuis les mots : « Ce que je vais vous dire paraîtra peut-être paradoxal. »

3. Il conserve seulement les mots ἦν σέβειν ἀγνωοῦντας τους χριστιανούς.

4. Bossuet a cité les oracles de Porphyre dans le même esprit qu'Eusèbe, chez qui il les avait sans doute pris (*Disc. sur l'Hist. universelle*, seconde partie, chap. XXVI) : « Paroles pompeuses et entièrement vides de sens,

Augustin, qui, lui, ne fait pas de coupures ni ne cherche de faciles triomphes d'apologiste, se satisfait moins aisément :

Qui est assez sot pour ne pas voir, ou bien que ces oracles sont une fiction de cet homme de ruse — et j'ajoute : de cet ennemi acharné du christianisme — ou bien que ce sont d'impurs démons qui les ont rendus, *afin d'autoriser pour les louanges qu'ils donnent au Christ le blâme qu'ils déversent sur les chrétiens,* et de fermer de la sorte, si possible, la voie du salut éternel, où l'on ne s'engage que par le christianisme ?... Ils consentent qu'on les croie quand ils louent le Christ, pourvu qu'on les croie aussi quand ils critiquent les chrétiens, et que celui qui les aura crus sur l'un et l'autre point, tout en prodiguant des louanges au Christ, se refuse à être chrétien. De cette façon, tout loué qu'il sera, le Christ ne pourra le libérer de la domination des démons.

Quoi qu'en ait pensé (sans grande conviction d'ailleurs) J. Bidez, s'il y avait une « noble conciliation » que les chrétiens ne pussent accepter, c'était assurément celle-là — en admettant que Porphyre ait sérieusement songé à la leur offrir.

Vers le même temps où il publiait la *Philosophie des Oracles,* Porphyre composait un autre traité sur les *Images des dieux.*

« La mystique brutale de la *Philosophie des Oracles,* remarque J. Geffcken [1], est absente de ce nouvel opuscule. Mais au fond la même tendance y domine. De même que, sous les prétendus anciens oracles des dieux, Porphyre cherchait une profonde sagesse religieuse, ici il veut, en s'aidant partiellement de sources antérieures, montrer comment dans les images divines, telles que les a façon-

remarque-t-il, mais qui montrent que la gloire de Notre-Seigneur a forcé ses ennemis à lui donner des louanges. »

1. *Der Ausgang...*, p. 61.

nées tout un passé de piété, le sens de la divinité est arrivé à se traduire. Presque tout y est absurde, mais avec quelques vues plus pénétrantes jetées çà et là. »

Dans cet ouvrage si accueillant à toutes les doctrines — non pas seulement à l'astrologie, mais à l'orphisme, au platonisme, au stoïcisme, au mysticisme, pour peu que l'auteur y trouve telle interprétation heureuse des rites cultuels — Porphyre a quelques paroles fort dures à l'égard de ceux qui se refusent à comprendre la signification véritable des images et des statues. J. Bidez[1] estime qu'il vise les chrétiens (en même temps que les Juifs) au début même de l'opuscule, là où il parle de « ces gens complètement ignorants (τοὺς ἀμαθεστάτους) qui, aussi stupides devant une statue qu'un illettré devant l'inscription d'une stèle, n'y comprennent rien et n'y voient pas autre chose que de la pierre, du bois et du métal ». — Certes, les philosophes et les lettrés païens ne s'étaient pas fait faute, eux non plus, de railler la dévotion aux images[2]. Mais il est douteux que Porphyre eût osé appliquer cette épithète « ἀμαθεστάτους » à un Plutarque, à un Lucien, ou même à un Démonax. Les chrétiens avaient hérité des Juifs l'horreur de « l'image taillée », le mépris et la peur des idoles, où ils soupçonnaient que parfois se dissimulaient les démons; et l'un de leurs arguments favoris, c'était le ridicule du geste adorateur qui montait vers une matière inerte[3].

Il est vraisemblable que Porphyre écrivit ces deux

1. P. 21. M. Bidez a donné en appendice le texte du traité.
2. Voy. l'excellent chapitre de Charly Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIe siècle après Jésus-Christ*. Paris, s. d. [1915], p. 89-124.
3. Clerc, *Ibid.*, p. 124 et suiv.

ouvrages, la *Philosophie des Oracles* et les *Images des Dieux*, quelques années avant de connaître Plotin. Il fut présenté à celui-ci vers 263, à Rome même. Il avait alors trente ans, et Plotin en avait lui-même cinquante-neuf.

Plotin allait élargir les perspectives de sa pensée et lui ouvrir le monde infini des problèmes de la métaphysique et de la vie intérieure. Mais si nouveau que fût pour Porphyre cet enseignement vivifiant, il était déjà préparé par ses recherches et ses tendances acquises à s'associer aux efforts de son maître pour restaurer et moderniser l'antique sagesse des Hellènes. Ne s'était-il pas déjà essayé lui-même à tirer des cultes populaires une symbolique propre à en rehausser le prestige?

Il apportait à Rome les dispositions les moins bienveillantes à l'égard du christianisme. Et ce n'était pas Plotin qui pouvait se sentir d'humeur à les réformer, puisque sa philosophie se faisait pratiquement solidaire des religions païennes, contrebattues par l'efficace propagande chrétienne.

En dépit de l'hostilité officielle (qui avait ses langueurs et ses lassitudes), les églises chrétiennes vivaient, prospéraient, recrutaient d'innombrables adeptes, communiquaient entre elles et constituaient une littérature d'une richesse surprenante[1]. Nulle part ce progrès n'était alors aussi sensible qu'à Rome, « siège social de l'Évangile[2] ». Porphyre et son maître devaient en être d'autant plus attristés que l'effort généreux des penseurs ne réussissait guère à rendre aux cultes officiels leur antique vitalité[3].

1. Voy. Batiffol, *La Paix constantinienne*, p. 135 et suiv.; Harnack, *Mission und Ausbr. des Christentums*, I², p. 417.
2. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, I, 537.
3. Geffcken estime, d'après les données épigraphiques, que la décadence de

Il s'agissait d'arrêter à tout prix la défection des esprits cultivés et de les fixer dans l'hellénisme, interprété et revivifié. Plotin et Porphyre purent croire qu'une attaque savamment conduite sur le terrain intellectuel parachèverait les résultats obtenus par les rigueurs de la politique [1]. — Mais il n'était plus possible, une centaine d'années après Celse, de se contenter de la méthode qui lui avait suffi vers 170. Un travail scientifique considérable s'était opéré depuis la fin du second siècle au sein de la théologie chrétienne, avec des hommes comme Tertullien, Hippolyte de Rome, Novatien, Jules l'Africain, Origène. La Bible avait été étudiée avec passion. Elle était pour quantité d'âmes la nourriture totale de l'esprit et du cœur, le ferment des plus ardentes inspirations mystiques. L'interprétation de ce livre fondamental accaparait les meilleures intelligences de l'époque. Nul polémiste soucieux d'atteindre son objectif ne pouvait se dispenser de l'étudier de près et de s'informer des méthodes d'exégèse alors usitées dans les milieux chrétiens.

Si c'est Plotin qui songea à Porphyre pour cette tâche, il faut avouer qu'il eut la main heureuse.

Une des supériorités par où Porphyre rachetait partiellement les chimères et les absurdités de sa manie théurgique, c'est qu'il avait reçu à Athènes de son maître Longin une certaine formation critique. Nous ne sommes plus en

ces cultes se précipita dans la seconde moitié du IIIe siècle : *Der Ausgang...*, p. 89. Théodoret de Cyr (*Graec. aff. curatio*, XII ; *Patrol. gr.*, LXXXIII, 1150) cite une plainte de Porphyre sur le délaissement où sont tenus les dieux : « Maintenant, écrivait Porphyre, on s'étonne que la maladie se soit emparée depuis tant d'années de la cité, alors que ni Esculape ni aucun autre dieu n'y a plus accès. *Depuis que Jésus est honoré, personne n'a ressenti un bienfait public des dieux.* »

1. Saint Augustin interprétait à peu près de la sorte la pensée de Porphyre : *Cité de Dieu*, X, 32 (Dombart, éd. Teubner, I, 456, l. 13 et suiv.).

mesure d'apprécier directement les méthodes de Longin. Le fameux *Traité du Sublime* lui a été attribué à tort, et il ne nous reste de lui que peu de chose. Mais il passait de son temps pour un philologue de premier ordre. Plotin, qui lui refusait le nom de philosophe, lui octroyait pleinement celui-là : « Φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς[1] ». Porphyre le vante comme un esprit d'une critique acérée dont la supériorité était de tous reconnue[2], et il prit dans son commerce le goût du savoir positif, des comparaisons de textes, des discussions chronologiques. Il composa même une grande *Chronographie*, qui s'étendait depuis la prise de Troie jusqu'au règne de Claudius II (268-270 ap. J.-C.) : les fragments qui subsistent permettent de conjecturer qu'il lui avait donné comme substructure une documentation assez soignée[3]. Dans sa *Vie de Plotin*, il manifeste un certain souci — rare à cette époque — d'indiquer les étapes du développement intellectuel du philosophe et la qualité diverse de ses œuvres selon les périodes de sa vie. Ces observations ne sont pas très nuancées, mais enfin il a cru devoir les formuler. Proclus rapporte qu'au cours d'une explication du *Timée* de Platon, Amélius signalait à ses auditeurs une « aporie », c'est-à-dire une difficulté apparemment insoluble. Porphyre, entrant dans la salle pendant cet exposé, fit remarquer que la prétendue « aporie » venait d'une faute de texte, et qu'une correction très simple la ferait disparaître[4]. Il avait le goût de la controverse, et il y faisait toujours bonne figure.

1. Porphyre, *Vie de Plotin*, § 14.
2. *Ibid.*, §§ 20 et 21.
3. C. Muller, *Fragm. historicorum graec.*, t. III, p. 688 et suiv.
4. Bidez, *op. cit.*, p. 46.

Il s'aidait donc, dans l'examen du christianisme et de ses titres historiques, d'une intelligence très armée, où des éléments excellents s'associaient à des éléments de qualité suspecte, mais qui était parfaitement experte aux compulsations minutieuses et aux chicanes érudites.

V

C'est en Sicile, après 268, entre trente-cinq et quarante ans, que Porphyre se mit à l'œuvre. Il avait souffert à Rome, pour des causes que nous ignorons, d'une pénible crise de neurasthénie. Il avait même songé au suicide, et il lui avait fallu d'énergiques exhortations de Plotin pour qu'il y renonçât[1]. Celui-ci lui conseilla de voyager, de changer de cadre. Porphyre choisit Lilybée, où il savait qu'il retrouverait le célèbre philosophe Probus, et il y resta plusieurs années.

Le Κατὰ χριστιανῶν, que Harnack appelle « l'œuvre la plus étendue et la plus savante qui ait été composée durant l'antiquité contre le christianisme », prit la forme d'un ample traité en quinze livres.

L'ouvrage est perdu.

Une dizaine d'années après l'Édit de Milan, Constantin le proscrivit une première fois. Nous n'avons pas le texte même de son édit. Mais l'empereur y fait allusion dans la lettre qu'il écrivit « aux évêques et au peuple » après la condamnation d'Arius par le concile de Nicée[2] : « Arius,

1. Voy. Cumont, *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, dans la *Revue des Etudes grecques*, t. XXXII (volume du *Cinquantenaire*, 1921), p. 113 et suiv.

2. Socrate, *Hist. eccl.*, I, 9 (*Patrol. gr.*, 67, 88); Gélase, *Hist. eccl.*, II,

y déclarait-il, ayant imité les impies et les méchants, mérite de subir la même infamie qu'eux. Et donc, de même que Porphyre, l'ennemi de la véritable piété, pour avoir composé plusieurs écrits scélérats contre le culte de Dieu, a trouvé son juste salaire, à savoir un éternel déshonneur, la perte totale de sa réputation, et l'*anéantissement de ses ouvrages impies...* » (suivaient différentes mesures contre Arius et ses sectateurs, que Constantin voulait qu'on appelât désormais « porphyriens », puisqu'ils avaient agi avec une impiété pareille à celle de Porphyre).

C'était, notons-le en passant, le premier exemple d'un acte hostile du bras séculier contre un « ouvrage de l'esprit », pour motif d'hétérodoxie.

Longtemps après, en 448, les empereurs Valentinien III et Théodose II ordonnèrent de nouveau la destruction par le feu de tout ce que Porphyre avait écrit « contre le culte saint des chrétiens ». « Nous ne voulons pas, expliquaient-ils, que les ouvrages susceptibles de mettre Dieu en colère et de nuire aux âmes viennent même jusqu'aux oreilles des hommes [1]. »

Entre temps, les réfutations chrétiennes n'avaient pas manqué : la plus ancienne fut celle de Methodius d'Olympe, laquelle parut du vivant même de Porphyre, probablement

36. Seeck a élevé des doutes sur l'authenticité de cette pièce (*Zeitsch. f. Kirchengeschichte*, 17 [1897], p. 48 et suiv.). Cependant, saint Athanase en parle dans l'*Hist. Arianorum ad monachos*, § 50, en 358 (*Patrol. gr.*, 25, 753) et Théodose II s'y réfère dans une loi de 435 (Haenel, *Corpus Legum*, p. 247).

1. *Cod. Theod.*, XVI, 6, 66 ; *Cod. Justinian.*, I, 1, 3 ; cf. Socrate, *Hist. eccl.*, I, IX, 30. — Sans doute un certain nombre d'exemplaires avaient-ils survécu à l'enquête prescrite par Constantin. — Dans son *Sermon sur saint Babylas*, prononcé vers 382 (I, II), saint Jean Chrysostome affirme que, de tant de philosophes et d'orateurs qui ont écrit contre le christianisme, les écrits sont devenus un tel objet de risée que « s'ils se sont conservés en quelque endroit, *c'est chez les chrétiens qu'on peut les trouver* ». Il ne prononce d'ailleurs pas le nom de Porphyre.

en un seul livre. Vint ensuite le gros travail d'Eusèbe de Césarée, en vingt-cinq livres. Puis une nouvelle réfutation par Apollinaire de Laodicée, en trente livres. De tout cela, il ne nous reste que fort peu de chose. On retrouve la trace de l'ouvrage d'Eusèbe jusqu'au XVIe et au XVIIe siècle, ce qui permet quelque faible espoir d'une heureuse découverte à venir. Mais on n'a pu, depuis lors, remettre la main sur les manuscrits signalés dans deux catalogues [1].

A ce prix, comment pouvons-nous nous former une idée du traité *Contre les Chrétiens*?

Nous le pouvons, d'abord, grâce à un certain nombre d'extraits, dus surtout à saint Jérôme et à Eusèbe. Saint Jérôme fait de fréquentes allusions au traité de Porphyre. Il prend Porphyre directement à partie dans son *Commentaire sur Daniel*. Rien ne prouve, à dire vrai, qu'il ait lu l'ouvrage de ses yeux, encore qu'il ait songé un moment à écrire contre lui tout un livre [2]. Mais comme il a tiré ses citations des réfutations de Methodius, d'Eusèbe et d'Apollinaire, ses *excerpta* ont pour nous presque tout le prix d'une tradition directe. Ils constituent, avec les morceaux dus à Eusèbe, la base même de notre connaissance du Κατὰ χριστιανῶν et fournissent une pierre de touche pour discerner les fragments authentiquement porphyriens.

Depuis une cinquantaine d'années, une découverte nouvelle a considérablement accru ce fonds trop peu fourni.

1. Un catalogue de Rodosto (= Tekir Dagh, sur la mer de Marmara) rédigé entre 1565 et 1575 : cette ville a été en partie détruite par un incendie en 1838; un catalogue du monastère Iwiron, au mont Athos, *Cod*, 1280, du XVIIe siècle.

2. C'est ce qu'il dit lui-même *Comm. in Ep. ad Gal.* I, II (*Patrol. lat.*, 35, 341).

Lors des polémiques entre catholiques et protestants, au XVIe siècle, le jésuite français François de la Tour (Franciscus Turrianus) avait eu l'occasion d'utiliser des extraits d'un polémiste de l'antiquité chrétienne, Macarius Magnès, dont il avait lu à Venise un manuscrit[1]. Il en avait tiré, en particulier, un texte, souvent cité depuis, sur l'Eucharistie, où Macarius écartait nettement toute interprétation symbolique de la parole du Christ : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang. »

Ce manuscrit disparut entre 1552 et 1637.

Deux autres manuscrits du même ouvrage, signalés par Janos Laskaris en 1491-1492, l'un à Corigliano, l'autre au couvent du mont Sardo, ne purent davantage être retrouvés.

Mais voici qu'en 1867 le savant français Blondel fut autorisé à transcrire un manuscrit de Macarius, propriété personnelle d'un ancien conservateur de la Bibliothèque nationale d'Athènes, Apostolidès.

L'ouvrage était intitulé : Μονογενής ἢ Ἀποκριτικὸς πρὸς Ἕλληνας, titre assez étrange qui signifie : « Le Fils unique ou Réponse aux Grecs[2] ». Il est dédié à un certain Théosthènes et relate un colloque public entre un païen lettré et l'auteur lui-même. Le païen formule par série de six à dix ses objections sur divers passages du Nouveau Testament ; le chrétien oppose à chaque groupe de critiques une longue réponse et parle, au total, huit fois autant que son adversaire.

L'ouvrage comprenait originairement cinq livres (un livre pour chaque jour de dispute) ; toutefois, le manuscrit

1. F. Turrianus, *Adversus Magdeburgenses*. Colon, 1573, l. 5, p. 21 ; II, 3, p. 165 ; II, 13, p. 208.

2. Le mot μονογενής pour désigner le Christ revient six fois dans le texte de Macarius.

de Blondel était incomplet : il commençait au milieu d'un mot au septième chapitre du IIe livre et s'interrompait également au milieu d'un mot au trentième et dernier chapitre du IVe livre.

Blondel n'avait pas encore parachevé son édition, quand il mourut. Ce fut Paul Foucart, l'épigraphiste depuis célèbre, qui se chargea de la mettre au point et qui la publia en 1876[1].

Ce texte appela tout de suite l'attention des historiens de l'antiquité chrétienne. L'abbé Duchesne, alors au début de sa carrière scientifique, en fit le sujet de sa thèse latine de doctorat (1877). Il n'est guère de critiques qui aient pris au sérieux le cadre imaginé par Macarius Magnès, celui d'une controverse publique, car certains détails dans la mise en œuvre (ne fût-ce que cette façon de grouper les arguments pour et contre, au lieu de les opposer isolément) en décèlent l'invraisemblance.

La question était donc de savoir à quelle source païenne Macarius avait puisé les critiques dont il faisait état dans un cadre de son invention. Duchesne pensa à ce Hiéroclès (dont nous aurons à reparler bientôt) qui, gouverneur de Bithynie, publia entre 307 et 310 un opuscule intitulé *Philalèthès*, contre les chrétiens. Mais il fallut bien reconnaître que les morceaux réfutés par Macarius ne correspondent qu'imparfaitement à l'idée que Lactance et Eusèbe de

1. Le manuscrit copié par Blondel et Foucart n'est plus à la Bibliothèque nationale d'Athènes (voir la lettre du conservateur à G. Schalkhausser, dans *Texte und Unters.*, XXXI, 4, p. 202) et personne n'a réussi à remettre la main dessus. Harnack laisse entendre (*Abh. d. Kön. preuss. Ak. d. Wiss.*, 1916, p. 15, n. 2) que le manuscrit existe encore, mais qu'il est soustrait à la publicité « pour des raisons ecclésiastiques ». On ne comprendrait guère tant de mystère, puisque l'édition Blondel-Foucart, qui en est la reproductiou, se trouve dans toutes les grandes bibliothèques.

Césarée nous donnent du *Philalètès*. Lactance ne nous dit-il pas que Hiéroclès avait pris un ton bienveillant et patelin? L'accent des objections que cite Macarius est, au contraire, d'une extrême âpreté.

Dès 1878, Wagenmann faisait remarquer les analogies qu'elles offraient avec les fragments, déjà connus, de Porphyre [1]. Et c'est dans cette direction qu'à part de rares dissidences [2] s'orienta depuis lors la critique. Les rapprochements institués par Harnack sont à ce point pertinents qu'ils emportent l'adhésion à cette hypothèse [3].

Elle ne souffre qu'une difficulté, qui est sérieuse, mais non pas insoluble. *Macarius Magnès ne savait pas qu'il utilisait des objections de Porphyre.* A un moment donné [4], il renvoie son adversaire païen à la *Philosophie des Oracles* du même Porphyre, ce qui prouve bien qu'il ne l'identifie nullement avec celui-ci.

Il faut donc admettre qu'entre Porphyre et Macarius Magnès s'est placé un excerpteur qui, vers le début du IVe siècle [5], aura tiré de l'ample ouvrage de Porphyre un florilège plus maniable, en vue de populariser les idées du polémiste. Macarius a dû se servir de ces extraits, et s'il n'en a pas connu l'origine, c'est sans doute que le plagiaire n'avait pas pris la peine de l'indiquer. Les mœurs littéraires de l'antiquité étaient, comme on sait, assez peu scrupuleuses en pareil cas.

Si Macarius Magnès est celui-là même qui prit part au

1. *Jahrb. für deutsche Theologie*, t. XXIII (1878), p. 269 et suiv.
2. Par exemple, T. W. Crafer, *Journal of Theol. Studies*, VIII (1907), p. 401-423, 456-471; XV (1914), p. 360-395, 481-512.
3. *Texte und Unters*, XXXVII, p. 137-141; *Abhandl. d. Kön. preuss. Akad. der Wiss.*, 1916, n° 1, p. 16-17.
4. *Apocr.*, III, 42.
5. Voy. *Apocr.*, IV, 5.

synode *ad Quercum*, tenu en 403, près de Chalcédoine, c'est donc seulement vers la fin du IVe siècle qu'il aurait composé son *Apocriticus*, devenu pour nous la plus importante collection de textes porphyriens que nous possédions.

Depuis lors, Harnack a tiré cinq autres fragments de Porphyre, jusqu'ici non repérés, d'une note insérée par Fr. Feuardent dans son édition de *Saint Irénée*, parue à Cologne en 1595-1596[1].

Feuardent avait trouvé les éléments de cette note dans un manuscrit de Verdun, aujourd'hui perdu, qui contenait une *chaîne*[2] sur les quatre Évangiles. Ce sont des « réponses » à des objections contre les Évangiles. D'après les indications de Feuardent, elles provenaient d'une ample compilation formée par l'évêque Victor de Capoue (dans la première moitié du VIe siècle). Victor les citait sous le nom de saint Polycarpe, l'évêque de Smyrne, martyrisé à quatre-vingt-six ans, en 155.

Harnack a pu démontrer, en s'aidant d'une autre « chaîne », sur l'*Heptateuque*, formée par Jean Diacre au IXe siècle[3], que Victor de Capoue avait extrait ces morceaux d'un ouvrage latin dirigé contre Porphyre[4]. Jean Diacre fait connaître le nom de l'auteur, un certain Pacatus.

1. *Sitz.-Ber.* de l'Académie de Berlin, 1921. La note de Feuardent est liée à l'*Adv. Haereses*, III, III, 4. Cf. la réédition de FEUARDENT, 1639 (Bibl. nat., *Rés.*, C. 443), p. 241 : MIGNE, *Patrol. gr.*, 5, 1025 ; *Patres Apostolici*, éd. FUNK-DIEKAMP, t. II (Tubingen, 1913), p. 377-401.

2. C'est-à-dire des extraits de commentaires, groupés au-dessous du texte qu'ils expliquent

3. Cette *chaîne* figure dans le *Parisinus* n° 838 (= *Sangerm.* 60), s. X, fol. 136. Elle a été étudiée par PITRA, dans le *Spicil. Solesm.*, t. I (Paris, 1852), p. 266-301 et p. L-LIV.

4. L'attribution à Polycarpe reste assez énigmatique. HARNACK suppose la méprise de quelque scribe qui aura faussement complété le nom légèrement effacé de Pacatus (P...ca...us), lui-même presque inconnu.

Qui était ce Pacatus?

Harnack pensa aussitôt à l'élève et ami du poète Ausone, Latinus Drepanius Pacatus, proconsul d'Afrique en 390, *comes rerum privatarum* en 393, de qui nous avons un *Panégyrique* de Théodose, prononcé à Rome devant le Sénat en 389[1]. Harnack suppose que la religiosité un peu vague dont témoigne ce *Panégyrique* se mua sur le tard en une foi plus ardente, dont un traité contre Porphyre aurait été le gage.

Cette attribution a soulevé des objections[2]. Mais quelle que soit l'identité véritable de Pacatus, les fragments recueillis par Harnack chez Feuardent peuvent être annexés à ceux que lui ont livrés ses autres sources. Il y en a deux (le second et le troisième) que l'on est obligé de dégager de la réponse de Victor de Capoue, et dont la teneur littérale ne nous est pas connue.

Wilamowitz-Moellendorf a « énucléé » encore un morceau porphyrien des premières pages de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée (I, II, 1 et suiv.).

Ces éléments (sauf les cinq passages des *Pseudo-Polycarpiana* de Feuardent, trouvés après coup) sont venus se grouper et s'ordonner dans le grand répertoire qu'a formé

1. Ed. W. Baehrens. Leipzig, 1911, dans les *Panegyrici latini*, XII. C'est dans ce panégyrique qu'on lit au § 12 (Baehrens, p. 217), l'allusion fameuse à l'affaire priscillianiste et aux évêques bourreaux « qui assistaient de leur personne aux tortures et allaient repaître leurs yeux et leurs oreilles des souffrances et des gémissements des accusés ».

2. W. Baehrens les a mises en relief dans un article de l'*Hermès*, t. LVI (1921), p. 443 et suiv. Latinus Drepanius Pacatus écrivait en un fort bon latin, tandis que les fragments offrent quelques tours irréguliers (*mox* pour *mox ut; propterea quasi* pour *propterea quod*). Puis, il n'était déjà plus jeune en 389 (voy. *Paneg. Theodosii*, § 5). Harnack s'aventure donc quelque peu en admettant — pour prouver sa conversion tardive — que c'est encore lui qui, vers 431, songeait à raconter en vers la vie de saint Paulin de Nole (*Epist. Uranii ad Pacatum*, dans *Patrol. lat.*, 53, 866).

Harnack, en 1916, pour les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin : *Porphyrus « Gegen die Christen », 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate.*

Les quatre-vingt-dix-sept textes qu'ils a réunis sont-ils tous *sûrement* de Porphyre?

Un doute est permis quelquefois. Par exemple, dans la lettre 102, § 30[1], saint Augustin rapporte les railleries païennes à propos de l'histoire de Jonas, englouti par un cétacé (*cetus*), dans le ventre duquel il habite vivant pendant trois jours. La *quaestio*, c'est-à-dire la difficulté, avait été soumise par un ami à Quodvultdeus, qui l'avait renvoyée avec une série d'autres objections à Augustin. Celui-ci l'amorce, avant d'essayer de la résoudre, de la façon que voici : *Nec ipsa (quaestio) quasi ex Porphyrio,* sed tanquam ex irrisione paganorum. » « Cette question n'est pas donnée comme tirée de Porphyre, mais des plaisanteries des païens. » Et il remarque plus loin : « J'ai déjà observé les ricanements et la lourde moquerie dont les païens accompagnent ce genre de questions[2]. » — Harnack a tout de même incorporé ce texte à son répertoire, sous le n° 46. Il estime qu'il n'y a pas à tenir compte de la réserve d'Augustin, qui aurait cherché à disculper Porphyre, qu'il admirait tant comme philosophe. Mais si Augustin avait ressenti pour de bon cette préoccupation, il aurait également exonéré Porphyre de la responsabilité des *questions* qui précèdent celle-ci. Or, il les lui impute expressément[3].

1. *Corpus Script. eccl. lat.*, t. XXXIV, p. 570.

2. Saint Jérôme fait allusion, lui aussi, à ces ironies païennes sur le compte de Jonas, dans son Commentaire *in Ionam*, II, 1. Déjà Celse en avait tiré parti (Orig., *C. Celse*, VII, 53, 57).

3. Le fragm. n° 81 (= saint Augustin, *Ep.*, 102, 8) paraît également fort suspect, quoique ceux qui avaient soumis ce texte à Augustin prétendissent

Dans l'ensemble, le répertoire de Harnack répond aux plus sévères exigences de la critique. Harnack n'a pas essayé, comme s'y étaient risqués avant lui divers critiques, de reconstituer le contenu de chacun des livres de Porphyre. Les seuls livres cités dans les fragments dont nous disposons sont le Ier, le IIIe, le IVe, le XIIe, le XIIIe et le XIVe. Ces repères lui ont paru insuffisants. Il n'a pas voulu non plus, comme l'avait fait Lardner, ranger ces fragments d'après l'ordre des livres de la Bible. Finalement, il s'est décidé à adopter le cadre suivant. I. Critique des Évangélistes et des Apôtres, comme base de la critique du christianisme. II. Critique de l'Ancien Testament. III. Critique des actes et des paroles de Jésus. IV. L'élément dogmatique. V. L'Église contemporaine.

J'étudierai la critique de Porphyre dans ce même ordre, sans toutefois m'y asservir.

VI

« Les évangélistes sont les inventeurs, non les historiens des choses qu'ils racontent de Jésus [1]. »

Telle est la proposition fondamentale que Porphyre a voulu justifier par un examen approfondi des livres saints, en vue d'y relever les discordances, les contradictions, où se trahirait la fraude d'inhabiles faussaires.

l'avoir tiré de Porphyre. Il a été certainement rédigé par un Occidental, sans doute un Italien (notez *ante Latium... ab ipso Latio... in fines Italos*), et renferme une grosse erreur chronologique, ou du moins une singulière confusion entre le christianisme et le judaïsme, que Porphyre n'aurait pas commise.

1. Fragm. n° 15. Toutes les références renvoient aux textes réunis par Harnack, selon leur numéro de série.

Il comparait les deux généalogies du Christ, et sa démonstration, dont nous ne connaissons pas le détail, aboutissait à une accusation formelle de mensonge contre saint Matthieu[1]. Il traitait encore saint Matthieu d'ignorant pour avoir attribué à Isaïe une parole du Psalmiste[2], et il reprochait à saint Marc d'avoir, au seuil même de son évangile, imputé au seul Isaïe une citation prise pour moitié chez Isaïe, pour moitié chez Malachie[3]. Il observait que, dans les *Actes* (I, 18), Judas meurt « rompu par le milieu », tandis que d'après Matthieu (XXVII, 5), il se serait pendu[4]; que saint Jean est le seul à raconter qu'un soldat transperça de sa lance le côté de Jésus crucifié et qu'il en sortit du sang et de l'eau (XIX, 33-34[5]); que saint Marc (V, 1 et suiv.) renchérit sur saint Matthieu (VIII, 31) à propos du nombre des porcs noyés dans le lac de Tibériade[6]; qu'au surplus il est invraisemblable qu'un troupeau de deux mille porcs ait pu se trouver groupé en Judée, où cet animal était considéré comme impur et détesté[7], et qu'ils se soient noyés en si grande quantité dans un simple lac.

Il insiste sur la qualification de « mer[8] » donnée au

1. Fragm. n° 11.

2. Fragm. n° 10 : cf. saint Jérôme *Brev. in Ps.* LXXVII (*Patrol. Lat*, 26, 1045). La leçon 'Ησαΐου (*Matth*, XIII, 35) ne se rencontre que dans un très petit nombre de manuscrits, et aucune version antique ne la donne. Mais saint Jérôme (cf. *Anal. Mareds.*, III, 11, p. 79) et Eusèbe de Césarée (*in Ps.*, LXXVII [LXXVIII], 2) la connaissaient.

3. Fragm. n° 9.

4. Fragm. n° 17. Pour les différentes versions de la mort de Judas, cf. Dom Leclercq, *Dict. d'archéol. chr. et de litt.*, fasc. LXXX-LXXXI, article *Judas Iscariote*.

5. Fragm. n° 16. Porphyre ajoute que le témoignage de véracité que se décerne Jean (v. 35) est d'un « niais », car le moyen qu'un témoignage soit vrai, quand l'objet sur lequel il porte est irréel?

6. Fragm. n° 49.

7. *Ibid.*

8. Θάλασσα. Saint Luc dit toujours λίμνη, lac.

lac de Tibériade par saint Matthieu, saint Marc et saint Jean, et y voit une exagération tendancieuse :

Ceux qui connaissent cet endroit rapportent qu'il n'y a point là de « mer », mais un petit lac formé par le fleuve au pied des montagnes de Galilée, près de la ville de Tibériade. De petites barques formées d'un seul tronc d'arbre le traversent aisément en deux heures : il ne peut s'y former ni vagues ni tempêtes. Marc a donc dépassé largement les limites de la vérité et a raconté une fable tout à fait ridicule [1].

Il s'agit ici de la tempête apaisée par le Christ [2]. Marc aurait dramatisé la situation pour faire croire que le Christ avait arrêté l'ouragan déchaîné et sauvé de l'abîme ses disciples.

C'est à ces histoires enfantines qu'on reconnaît que l'Évangile n'est qu'une scène sophistiquée [3].

Volontiers juxtaposait-il aussi les paroles à côté des paroles, les faits à côté des paroles, pour en souligner le désaccord. Dans saint Jean (VIII, 8), Jésus déclare à ses frères qu'il n'ira pas à la fête des Tabernacles ; or, il y monte tout de même (VIII, 10) [4]. Il dit : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps. » Pourquoi donc souhaite-t-il, alors, que sa passion s'éloigne de lui [5] ? Il dit encore : « Vous avez toujours les pauvres avec vous ; mais, moi, vous ne m'avez pas toujours » (*Matth.*, XXVI, 36), et ailleurs : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles » (*Ibid.*, XXVIII, 20) [6]. Le Christ menace les pécheurs de

1. Fragm. n° 55. En fait, le lac de Tibériade a une superficie de 170 kilomètres carrés ; la profondeur est de 45 mètres au centre et elle atteint 250 mètres vers le bord méridional.
2. *Marc*, IV, 37 et suiv.
3. Σκηνὴν σεσοφισμένην.
4. Fragm. n° 70 : cf. saint Jérôme, *Dial. adv. Pelag.*, II, 17 (*Patrol. lat.*, 23, 553)
5. Fragm. n° 62. Cf. *Matth.*, X, 28, et XXVI, 39.
6. Fragm. n° 61.

supplices éternels, et il déclare cependant : « Selon que vous aurez jugé, on vous jugera, et de la même mesure dont vous aurez mesuré on vous mesurera. » Quel rapport entre des peines indéfinies et un châtiment qui doit être proportionné à une certaine mesure, et par conséquent circonscrit dans le temps[1] ? — Et que de démentis infligés par les événements à d'imprudentes promesses ou à de chimériques prédictions ! Persistance de l'univers, en dépit de la menace incluse dans le verset de saint Matthieu, XXIV, 14[2] ; mort ignominieuse de saint Pierre, nonobstant les privilèges qui lui avaient été solennellement conférés[3] ; décollation de saint Paul, en dépit des assurances consignées dans les *Actes*, XVIII, 19-20[4] ; mort naturelle de saint Jean, à qui Jésus avait annoncé qu'il mourrait martyr[5] ; absence de tout nouveau Christ « depuis trois cents ans et davantage », en dépit de l'avertissement de Jésus : « Plusieurs viendront sous mon nom, disant : c'est moi qui suis le Christ » (*Matth.*, XXIV, 5)[6], « à moins, ajoute Porphyre, que vous ne veuilliez désigner ainsi Apollonius de Tyane, cet homme qui a eu toutes les parures de la philosophie » !

A soi seul, le récit de la Passion est plus significatif que tout le reste :

Chacun des évangélistes a écrit le compte rendu de la Passion non pas en plein accord, mais en pleine dissonance avec les autres. Ainsi,

1. Fragm. n° 91. Cf. *Matth.*, VII, 2.
2. Fragm. n° 13.
3. Fragm. n° 26
4. Fragm. n° 36.
5. 2e fragment des *Pseudo-Polycarpiana* (voy. plus haut, p. 248). Porphyre paraît ignorer la tradition légendaire dont le premier témoin est Tertullien dans son *De Praescriptione*, 36, 3 : l'apôtre Jean plongé, à Rome, dans l'huile bouillante. Il est vrai qu'il était sorti indemne de cette épreuve et avait alors subi la *relegatio in insulam*.
6. Fragm. n° 60.

l'un raconte que quelqu'un présenta au crucifié une éponge pleine de vinaigre [1]. Un autre raconte autre chose : « Quand ils furent arrivés au lieu appelé Golgotha, il lui donnèrent à boire du vin mêlé avec du fiel, il y goûta et ne voulut point en boire [2]. » Et bientôt après : « Vers la neuvième heure, Jésus poussa un grand cri : « Eloim, « Eloim, lama sabachtani », c'est-à-dire « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné [3] ? » Celui qui raconte cela, c'est Matthieu. Mais en voici un troisième : « Il y avait là un vase plein de vinaigre. L'ayant attaché à (une tige d')hysope, ils le présentèrent à sa bouche. Quand il eut pris du vinaigre, il dit « C'est consommé, et ayant incliné la tête, il rendit l'esprit [4]. » C'est Jean qui raconte cela. Un quatrième dit : « Et ayant crié d'une voix forte, il dit : « Père, je remets mon esprit entre tes mains [5]. » Celui-là, c'est Luc. — D'après cette hitsoire banale et contradictoire, on pourrait croire qu'il s'agit non pas d'un seul patient, mais de plusieurs. Car l'un dit : « Entre tes mains je recommande mon esprit » ; un second : « C'est consommé » ; un troisième : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Un quatrième : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu couvert d'opprobres [6] ? » — Il est clair que cette fiction incohérente, ou bien représente plusieurs crucifiés, ou bien représente un seul qui meurt (si) mal [7], qu'il ne donne à ceux qui sont là aucune idée nette de ce qu'il souffre.

Mais si ces gens-là n'étaient pas capables de dire véridiquement de quelle façon il était mort et n'ont fait que de la littérature [8], c'est que sur tout le reste ils n'ont rien raconté non plus qui mérite confiance [9].

1. *Marc*, XV, 36.
2. *Matth.*, XXVII, 33-34.
3. *Matth.*, XXVII, 46.
4. *Jean*, XIX, 29-30. Porphyre parle d'un « vase » (σκεῦος) plein de vinaigre. Saint Jean mentionne seulement une éponge (σπόγγον). La leçon porphyrienne ne se rencontre pas ailleurs.
5. *Luc*, XXIII, 46.
6. Εἰς τι ὠνείδισας με ; Harnack a étudié cette leçon dans les *Sitz.-Ber.* de l'Acad. de Berlin, 1901, I, p. 261 et suiv. On la retrouve sous sa forme latine dans le *Colbert. Paris* (exprobrasti), le *Vindob.* (in opprobrium dedisti), le *Bobbiensis* (maledixisti). Harnack serait disposé à croire que c'est la leçon originelle, admise par Marc pour éluder la difficulté de concevoir le Christ abandonné par son Père à l'heure de la mort ; ὠνείδισας fait songer à l'ὠνείδιζον de Marc, XV, 32. Il est question aussi de l'ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ, dans *Hebr.*, XI, 26 ; XIII, 13, et *Rom.* XV, 3.
7. δυσθανατοῦντα. La pensée n'est pas très nette. Duchesne proposait δὶς θνατοῦντα : correction qui serait fort bonne si (comme le fait remarquer Harnack) il y avait seulement *deux* évangélistes, et non pas *quatre*.
8. παντάπασιν ἐρραψῳδήσαν.
9. Fragm. nº 15.

Les apôtres n'étaient que des rustres et de pauvres hères[1]. Ils ont suivi le Christ comme ils auraient suivi le premier venu qui aurait su jouer de leur déraison[2]. Ils se prévalaient de leurs miracles. Est-ce donc chose si imposante que de faire des miracles ? Apollonius (de Tyane) en a fait, Apulée en a fait — et des quantités. Ces prodiges ont aidé les apôtres à obtenir de l'argent des femmes riches qu'ils dupaient[3]. Car ils abusaient eux-mêmes de la candeur et de l'inexpérience de ceux qui les écoutaient[4].

L'hostilité de Porphyre ne fait que s'aigrir, quand il vient à parler de saint Pierre et de saint Paul. C'est qu'il n'ignore rien de leur rôle au sein du christianisme primitif et du rayonnement de leur influence.

En ce qui concerne Pierre, l'importance de ses prérogatives n'avait pas échappé à ceux qui observaient du dehors la foi nouvelle[5]. On a lu plus haut l'allusion de Phlégon de Tralles et comment il avait confondu, en certaines mentions, saint Pierre et le Christ. Cette erreur même décèle le prestige dont le souvenir de Pierre restait entouré. — Il semble que Celse fasse allusion aussi à saint Pierre là où, raillant de son style coutumier la résurrection du Christ, il veut qu'elle n'ait été attestée que « par une femme hystérique » (πάροιστρος) et « *par un autre encore* de la même bande d'imposteurs, soit qu'il portât dans sa constitution personnelle une disposition à de telles chimères et que, sous l'in-

1. Fragm. n° 4.
2. Fragm. n° 6.
3. Fragm. n° 4.
4. Fragm. n° 5.
5. Voy. Harnack, *Festgabe für Karl Müller*, Tübingen, 1922, p. 1-6 ; *Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums* ; K. G. Goetz, *Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden* (dans les *Unters. zum Neuen Test.*, hsg. von H. Windisch, fasc. 13. Leipzig, 1927).

fluence de sa propre imagination, il se fût formé un phantasme conforme à son désir, soit plutôt qu'il ait voulu par ce prétendu miracle jeter les gens dans la stupeur, et, grâce à ce mensonge, frayer la voie à d'autres impostures[1] ».

Les expressions qu'emploie Porphyre pour désigner saint Pierre sont d'un relief dont la vigueur dépasse tout ce que nous trouvons avant lui. Il l'appelle « le chef du chœur des disciples » (ὁ πρωτοστάτης τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν)[2], « le coryphée et le premier des disciples » (ὁ κορυφαῖος καὶ πρῶτος τῶν μαθητῶν)[3], « celui à qui fut départi le pouvoir de diriger les affaires » (τῆς κορυφῆς τῶν πράγματων... τὴν ἐξουσίαν[4]). Bien entendu, l'ironie est sous-jacente, et c'est elle qui inspire toute la tactique de Porphyre.

Ce à quoi il s'applique, en effet, c'est à montrer la disproportion entre le rôle écrasant dévolu à l'apôtre et sa chétive personnalité. Pierre n'avait-il pas renié Jésus trois fois, parce qu'il avait eu peur d'une pauvre servante[5] ? Ne s'était-il pas mis à diverses reprises en contradiction formelle avec les préceptes de son Maître ? Le Christ lui avait prescrit de pardonner jusqu'à septante fois sept fois : il coupe une oreille au serviteur du Grand Prêtre, qui ne lui avait fait aucun mal et obéissait aux ordres reçus[6] ; il châtie sans pitié Ananias et Sapphira, qui s'étaient tout juste réservé, sur le prix de leur champ, une petite somme pour leurs indispensables besoins[7] ; en s'échappant de prison,

1. *Ibid.*, II, 55 (Koetschau, I, p. 179, l. 25 et suiv.).
2. Fragm. n° 23.
3. Fragm. n° 26.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, et n° 25.
6. Fragm. n° 24.
7. Fragm. n° 25. Saint Jérôme fait allusion dans l'*Ep.* 130, 14, § 4 au *stultus philosophas* qui accuse saint Pierre d'avoir appelé sur eux la mort, alors qu'il n'a fait que prédire la sentence divine.

il voue ses gardiens à une mort certaine[1] ; il a toujours une femme qui l'accompagne[2]. « Cela fait frissonner de penser qu'un tel homme tient les clés du ciel, qu'il lie et qu'il délie[3]. » Comment Jésus a-t-il pu les lui confier ? Son attitude à l'égard de Pierre est incohérente et incompréhensible. Il le traite durement au point de l'appeler « Satan » et « scandale » ; et puis, comme s'il avait oublié ce qu'il vient de dire, il formule la déclaration : « Tu es Pierre, etc.[4]. » « Ou bien, quand il l'appelait « Satan », Jésus était ivre et vaincu par le vin ; ou bien, quand il lui remettait les clés du royaume des cieux, il esquissait des songes, comme en suggère l'imagination pendant le sommeil[5]. »

La fin de Pierre a d'ailleurs été aussi piteuse que l'avait été sa vie. Le Christ avait dit : « Les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre *lui*[6]. » Et cependant « on raconte qu'après avoir fait « paître » ses brebis pendant quelques mois à peine, il fut crucifié[7] ».

L'acrimonie de Porphyre se fait encore plus âpre à l'endroit de saint Paul. Celse connaissait fort mal les épîtres pauliniennes et Origène n'avait pas manqué de s'étonner de cette ignorance singulière. Porphyre, lui, les a lues de près, et il y a puisé, pour l'apôtre des Gentils, des sentiments de particulière antipathie.

1. Fragm. nº 26.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. Fragm. nº 23. Cf. *Matth.*, XVI, 23 ; X, 16-18. On remarquera que Porphyre inverse l'ordre des faits.
5. *Ibid.*
6. αὐτοῦ. Sur cette leçon tout à fait exceptionnelle (au lieu de αὐτῆς, désignant l'Eglise), voy. LAGRANGE, *l'Evangile selon saint Matthieu*. Paris, 1923, p. 327.
7. Fragm. nº 26. On ne sait où Porphyre a recueilli cette donnée sur la courte durée de l'épiscopat de saint Pierre.

Paul est, à ses yeux, l'illogisme même. Il affecte de faire fi de la circoncision, et il circoncit tout de même Timothée[1]. Il met la Loi juive en pièces, et puis il déclare qu'il faut y conformer ses actes[2]. Parmi une confusion pareille, que pouvaient y comprendre ceux qui suivaient ce guide ignorant[3]? Il dit tantôt : « Je suis Juif », et tantôt : « Je suis Romain. » C'est une façon de n'être ni l'un ni l'autre, en voulant paraître l'un et l'autre, et cette duplicité montre qu'il était un menteur, habitué à vivre dans le mensonge, malgré son affirmation : « Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens pas[4]. » De même, tantôt il défend de manger les viandes consacrées aux idoles, tantôt il déclare cet acte indifférent[5]. Il fait l'éloge de la virginité, puis se constitue le défenseur du mariage, puis avoue qu'il n'a pas de prescription spéciale du Seigneur au sujet des vierges[6].

L'eschatologie paulinienne, c'est-à-dire le tableau que trace l'Apôtre des destinées finales de l'univers et du jugement général, paraît à Porphyre le comble de l'absurdité.

Il faut donner ici l'essentiel de ces morceaux, où le néo-platonisme, disons mieux, où l'hellénisme marque si nettement ses positions. « Elle passe, avait dit saint Paul, la figure de ce monde[7] ! »

1. Fragm. nº 27.
2. Fragm. nº 31.
3. Fragm. nº 30; cf. nº 29.
4. Fragm. nº 28; voy. *Ep. aux Rom.*, IX, 1. — Macarius Magnès, dont les ripostes sont parfois bien vagues, n'a pas le bon esprit de répondre qu'un Juif pouvait être légalement citoyen romain : il s'en tire par un froid jeu de mots sur Rome (= ῥώμη, la force).
5. Fragm. nº 32.
6. Fragm. nº 33.
7. *I Corinth.*, VII, 31.

Comment, reprend Porphyre [1], la figure de ce monde pourrait-elle passer ? Quel est celui qui la ferait « passer », et à quelle fin ? Si c'était le Démiurge, il s'exposerait au reproche de troubler, d'altérer un ensemble paisiblement établi. Même si c'était pour l'améliorer qu'il en changeât la figure, il resterait encore en posture d'accusé pour n'avoir pas trouvé au moment de la création une forme adéquate et appropriée à l'univers et l'avoir laissé imparfait, frustré d'un aménagement meilleur. Et le moyen d'être sûr que c'est en quelque chose de beau que se transformerait l'essence de l'univers, lors de sa tardive fin ? Quel avantage procurerait une modification dans l'ordre des phénomènes ? Si vraiment la condition du monde visible est lugubre et digne d'inspirer de la tristesse, c'est un concert (de protestations) qui doit s'élever contre le Démiurge, oui, un concert de justes griefs, pour avoir disposé les éléments de l'univers d'une façon si fâcheuse, au mépris du caractère rationnel de la nature, pour ne s'en être aperçu qu'après coup et avoir décidé de tout changer.

Dans la première épître aux Thessaloniciens [2], saint Paul avait montré le Seigneur descendant du ciel, lors de son avènement, les morts ressuscitant et les vivants emportés avec eux sur les nuées au-devant du Christ :

Formidable mensonge ! s'écrie Porphyre. On mettrait cela en chansons devant les bêtes sans raison qu'en réponse on les ferait beugler et piailler avec un vacarme assourdissant, à l'idée d'hommes de chair s'envolant dans les airs comme des oiseaux, ou portés sur une nuée. C'est là le comble de la hâblerie, que des êtres vivants alourdis par le poids du corps empruntent la nature des oiseaux ailés et traversent l'atmosphère, comme une mer, en se servant comme véhicule d'une nuée. Cela serait-il possible, qu'il y aurait là un fait monstrueux, étranger à tout ordre régulier. La nature créatrice a dès l'origine assigné à chaque être une sphère appropriée, elle leur a attribué leur habitacle — la mer pour ceux qui vivent dans l'eau, la terre ferme pour ceux qui vivent sur un sol sec, l'air pour les oiseaux, l'éther pour les corps célestes. Que l'un d'eux s'éloigne de son habitacle propre et passe à un mode de vie, à un habitacle étranger, c'est l'anéantissement... Le Logos divin — qui crée du divin — n'a jamais changé

1. Fragm. nº 34.
2 I, IV, 14 et suiv.

et ne changera jamais rien à cela, quoiqu'il ait le pouvoir de modifier le lot échu aux êtres. Car sa puissance n'est pas l'unique règle de ses actes et de sa volonté. Il veut que les choses aient aussi leur règle intrinsèque, et il observe la loi de l'ordre. Il ne permet pas, quoiqu'il le puisse, qu'on navigue sur terre, qu'on laboure ni qu'on travaille la mer, pas plus qu'il ne fait du vice la vertu et de la vertu le vice. De même il n'ajuste pas à l'homme des ailes, ni ne place les étoiles en bas et la terre en haut... [1].

Porphyre est aussi le premier polémiste (à notre connaissance) qui ait tiré parti des dissentiments entre Pierre et Paul, tels que Paul les raconte au deuxième chapitre de son *Épître aux Galates*, à propos de l'attitude inconséquente de Pierre à l'égard des Gentils et des Judéo-chrétiens. Il s'était emparé du passage : « Quand Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face parce qu'il était répréhensible, etc... » Cent vingt-cinq ans plus tard, l'interprétation de cet incident devait mettre aux prises saint Jérôme et saint Augustin, le premier admettant que cette dispute apparente n'était qu'une feinte, qu'une supercherie dont Pierre et Paul étaient préalablement tombés d'accord, le second se refusant à penser qu'un mensonge, même « officieux », ait jamais pu être utilisé par les apôtres, fût-ce pour le bien de l'Église. Le problème paraissait si épineux que certains catholiques prétendaient que Céphas était un autre personnage que Pierre lui-même : hypothèse que Jérôme repousse avec dédain, et qui lui paraît trahir un état d'esprit fort dangereux [2]. On sait quelle orchestration l'École moderne

1. Je me demande si l'historien ecclésiastique Eusèbe de Césarée, qui avait lu de ses yeux le Κατὰ χριστιανῶν, n'y a pas pris le développement parallèle qu'il a inséré dans son traité *Contre Hiéroclès*, § 5 et 6, en l'utilisant d'une façon fort peu adroite contre Apollonius de Tyane.

2. *Comm. in Ep. ad Gal.*, 1, II (*Patrol. lat.*, 35, 341) : Ad extremum si, propter Porphyrii blasphemiam, *alius nobis fingendus est Cephas, ne Petrus putetur errasse*, infinita de Scripturis erunt radenda divinis quae ille — quia non intellegit — criminatur.

de Tubingue, avec Ferd.-Christian Baur, A. Schwegler, Ad. Hilgenfeld, Gust. Volkmar, donnera à ce débat fameux entre les deux apôtres. L'opposition entre saint Paul et les autres apôtres, entre les « pauliniens » et les « pétriniens » deviendra la pierre angulaire de toute la construction historique élevée par Baur de 1835 à 1853, date de la publication de sa *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*.

Porphyre s'était épargné la peine de reconstituer l'état d'esprit des deux protagonistes en présence du difficile problème de l'accession des Gentils au christianisme. Pour lui, Paul était simplement rongé d'envie à cause des miracles de Pierre et l'avait attaqué avec impudence ; quant à Pierre, il s'était lourdement trompé. Et de la petitesse de caractère de l'un comme de l'erreur de l'autre, Porphyre concluait que les dogmes qu'ils prêchaient l'un et l'autre n'étaient que pures fictions [1].

VII

Porphyre avait étudié l'Ancien Testament — comme le Nouveau — avec beaucoup de soin et il avait lié un étroit commerce avec les livres prophétiques [2]. Il ne subsiste pas grand chose de la critique qu'il exerçait sur cette partie de « l'histoire sainte ». Nous en connaissons toutefois la tendance générale et pouvons nous former quelque idée de l'un de ses plus remarquables spécimens.

1. Fragm. nos 21 et 22.
2. C'est Théodoret, l'historien de l'Eglise, qui en fait la remarque. Fragm. no 38.

Porphyre traitait avec sévérité le procédé de l'exégèse allégorique. On sait que, depuis saint Paul, l'usage constant des Églises, soit pour l'édification morale, soit pour la controverse et l'apologétique, avait vulgarisé parmi les chrétiens cette idée que le texte sacré était susceptible d'applications multiples, légitimement déduites de la lettre même. Cette façon d'entendre symboliquement les Écritures n'était pas nouvelle en soi. Les Juifs alexandrins en avaient largement usé. Philon pensait « que la lettre des saintes Écritures ressemble à l'ombre des corps et que les sens mystérieux qui s'en dégagent sont la vraie réalité [1] ». D'ailleurs, loin d'être étrangère aux habitudes d'esprit des Grecs, l'interprétation allégorique était devenue, au cours des siècles, partie intégrante de leur culture.

C'est surtout dans l'école catéchétique d'Alexandrie, au IIIe siècle, avec Clément et Origène, que l'allégorie fut le plus consciemment érigée en système et le plus systématiquement utilisée.

Porphyre savait l'importance que les exégètes chrétiens attachaient à ce mode d'explication pour résoudre les difficultés de la Bible. Et il était bien aise de les frustrer d'une si précieuse ressource, en en disqualifiant non seulement l'abus, mais même l'usage. Voici ses observations qu'Eusèbe de Césarée a eu la bonne pensée de transcrire littéralement au VIe livre de son *Histoire ecclésiastique* [2].

Certaines gens, remplis du désir de trouver le moyen, non pas de rompre tout à fait avec la pauvreté des écritures judaïques, mais de s'en affranchir, recourent à des commentaires qui sont incohérents et sans rapport avec les textes et qui apportent, non pas une explication

1. *De Confus. linguarum*, nº 138 (Cohn et Wendland, II, 256).
2. Chap. XIX (trad. Grapin, dans la collection Hemmer-Lejay, t. II, p. 205).

satisfaisante pour les étrangers, mais de l'admiration et de la louange pour les gens de la maison. Ils prônent, en effet, comme des énigmes les choses qui, chez Moïse, sont dites clairement, et ils les proclament pompeusement des oracles pleins de mystères cachés ; ils fascinent par la fumée de l'orgueil le sens critique de l'âme, puis ils font des commentaires... Cette sorte d'absurdité vient d'un homme que j'ai, moi aussi, rencontré dans ma première jeunesse, Origène... Grec élevé dans les études grecques, il est allé échouer dans cette entreprise barbare. Dans sa conduite il vivait en chrétien, et à l'encontre des lois ; mais dans les croyances relatives aux choses et à la divinité, il était Grec et il transportait l'art des Grecs aux fables étrangères. Il fréquentait, en effet, sans cesse Platon ; les œuvres de Numénius, de Kronius, d'Apollophane, de Longin, de Moderatus, de Nicomaque, et des hommes instruits dans les doctrines pythagoriciennes étaient son entretien et il se servait aussi des livres de Chérémon le Stoïque et de Cornutus. Ce fut auprès d'eux qu'il connut la méthode allégorique des mystères des Grecs ; il l'adapta ensuite aux Écritures des Juifs.

Le piquant de cette attitude, c'est que Porphyre était lui-même, pour son propre compte, et quand il s'agissait de revivifier les mythes antiques en les spiritualisant, un fervent de l'allégorie. Son *Antre des Nymphes*, où il multiplie autour d'un passage de l'*Odyssée* les interprétations les plus fantaisistes, n'est autre chose qu'une allégorie prolongée, l'antre devenant le monde, ou encore le symbole des puissances intelligibles, les nymphes figurant les âmes en général, le voile de pourpre représentant le sang et la chair, le miel tout principe de purification pour l'âme, etc., ce qui n'empêchait pas Porphyre de conclure avec quelque candeur en ces termes :

On ne doit pas croire que de telles interprétations soient forcées et ne voir en elles qu'hypothèses d'esprits subtils ; mais il faut considérer la sagesse antique, quelle était la raison d'Homère, et comme il a excellé en toute vertu ; ainsi on ne niera pas qu'il a mystérieusement figuré dans une fable des choses divines ; car il ne pouvait pas imaginer

avec succès une fiction complète, sans emprunter à la vérité quelques traits [1].

Porphyre employait également l'allégorie dans sa *Philosophie des Oracles* [2] et dans ses *Recherches homériques* [3]. S'il l'interdit aux chrétiens, c'est par le même sentiment qui poussait ceux-ci à railler les stoïciens qui se travaillaient à prêter aux plus fâcheuses légendes une apparence plus ou moins philosophique : il ne veut pas qu'ils éludent les passages difficiles et compromettants, qu'il entend bien exploiter contre eux. C'est ainsi qu'il se refusait à tout transfert sur le plan spirituel de l'histoire d'Osée, s'unissant sur l'ordre de Yahweh à « une femme de prostitution [4] ». Il tenait à ce qu'on ne faussât ni ne transposât le « son » de l'Écriture en cet endroit, « volens scripturam sonare quod legitur », nous dit saint Jérôme.

Porphyre déclarait inauthentiques les écrits attribués à Moïse. « Il ne subsiste rien de Moïse, affirmait-il ; on dit que tous ses ouvrages ont été brûlés avec le Temple. Ce qui existe sous son nom a été composé onze cent quatre-vingts ans après sa mort, par Esdras, d'une façon peu exacte. Et ces écrits seraient-ils de Moïse, où le Christ y est-il désigné comme Dieu, Dieu-Logos ou Créateur du monde ? Qui a parlé de la crucifixion du Christ [5] ? » — J'ai dit que, pendant son séjour en Sicile, Porphyre avait composé une chronologie ; on peut soupçonner qu'il s'y était attaché à démentir les conclu-

1. § 36 ; trad. Trabucco, p. 33.
2. Ed. Wolff, p. 147 et suiv.
3. Ed. Schrader, p. 99, 1 ; 114, 23.
4. *Osée*, I, 2 ; cf. fragm. n° 45. Saint Jérôme, à qui est dû ce texte, ne nomme pas expressément Porphyre, mais toutes les vraisemblances inclinent à admettre que c'est à Porphyre qu'il pense.
5. Fragm. n° 68.

sions de la chronologie chrétienne. Une allusion d'Eusèbe nous fait voir qu'il avait utilisé l'*Histoire phénicienne* de l'énigmatique Sanchuniathon de Béryte, qu'il plaçait (comme Eusèbe lui-même) au temps de Sémiramis, antérieurement à la guerre de Troie[1]. Quand, au XIIe livre de son ouvrage, il avait entrepris d'examiner de près le *Livre de Daniel*, il s'était enquis de toute une série d'historiens des Séleucides et des Lagides[2].

Il semble que ce XIIe livre était entièrement consacré à la discussion de l'authenticité du *Livre de Daniel*. L'idée fondamentale qui l'avait guidé est très clairement résumée par saint Jérôme : « Porphyre ne veut pas que ce livre ait été composé par l'auteur dont il porte le nom. Celui qui l'a rédigé vivait [non pas au temps de Cyrus, mais] au temps d'Antiochus, surnommé Épiphane [mort en 164, avant l'ère chrétienne]. Il vivait en Judée. Il a beaucoup moins prédit l'avenir qu'il n'a raconté le passé. Ce qu'il dit des temps qui précédèrent Antiochus est conforme à l'histoire ; ce qu'il a conjecturé pour les temps qui suivirent n'est que mensonge, étant donné qu'il ne pouvait connaître l'avenir[3]. »

Pour démontrer cette hypothèse, dont la fortune a été brillante parmi les exégètes modernes, Porphyre entrait dans le détail du texte et racontait longuement les luttes d'Antiochus Épiphane avec les Ptolémées. Par exemple, le « réveil de ceux qui dorment dans la poussière et qui se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres

1. *Prépar. évang.*, I, IX-X. — La réalité historique de ce Sanchuniathon est souvent contestée. Voy. l'article qui lui est consacré dans la *Real-Encyklopädie* de PAULY-WISSOWA.
2. Ils sont énumérés fragm. n° 43 C.
3. Fragm. n° 43.

pour les opprobres, pour la réprobation éternelle » (*Daniel*, XII, 2), n'était nullement, selon lui, une allusion à la résurrection des pécheurs et des élus. Le pseudo-Daniel y décrivait simplement la situation d'Israël au lendemain de la défaite d'Antiochus et de la mort d'Antiochus lui-même en Perse. Les Juifs qui avaient défendu la Loi, ensevelis jusqu'alors comme dans un sépulcre d'épreuves et de misères, se levèrent dans la jubilation d'une victoire inespérée, tandis que les traîtres à la Loi, les partisans d'Antiochus, furent voués à une éternelle honte[1].

Saint Jérôme, qui nous a conservé beaucoup d'extraits de l'argumentation de Porphyre dans le *Commentaire* qu'il composa lui-même sur Daniel en 406-8, conteste diverses interprétations[2]. Il lui reproche, en particulier, de n'avoir pas établi une distinction assez marquée entre le livre même de *Daniel* et les additions grecques, c'est-à-dire les épisodes de Suzanne, de Bel et du Dragon, qui n'existent pas dans l'hébreu et n'ont pas de valeur canonique[3]. Cependant, Porphyre indiquait des concordances si frappantes entre les péripéties du règne d'Antiochus et les « prophéties » très précises de Daniel, que Jérôme, tout en maintenant le point de vue traditionnel « ne omnia quae legimus umbrae videantur et fabulae », trahit quelque gêne par endroits[4]. Un exégète catholique, que nul ne soupçonnera de témérité, loue Porphyre d'avoir

1. Fragm. n° 43 W.
2. *Ibid.*, C ; E ; F ; J (Harnack a divisé ce très long fragment au moyen de lettres).
3. « ... Quae nullam Scripturae sanctae auctoritatem praebeant. »
4. *Ibid.*, l. 143 et suiv. : « Haec ille in sugillationem nostri artificiosissimo sermone composuit, quae etiamsi potuerit approbare non de Antichristo dicta, sed de Antiocho, *quid ad nos qui non omnibus Scripturarum locis Christi probamus adventum et Antichristi mendacium?* »

« saisi avec une rare pénétration le sens véritable de certains passages » ; il trouve que les réponses de saint Jérôme « ne sont pas toujours heureuses », que « quelques-unes manquent de justesse et d'exactitude » et que « le savant docteur a parfois donné tort à Porphyre, là même où ce dernier avait raison [1] ».

VIII

Le sentiment personnel de Porphyre à l'égard du Christ, dans son grand ouvrage, a donné lieu, en ces derniers temps, à des interprétations si bénignes et « hypocoristiques [2] » qu'il importe, avant d'essayer une mise au point, de nous mettre directement en face des textes où il parle de Jésus.

D'une façon générale, l'attitude du Christ, dans plus d'un épisode de sa biographie, lui paraît étrange, inconcevable et tout à fait contradictoire à l'idée qu'on peut se former d'une âme divine, ou même d'une âme héroïque.

Par exemple, dans la scène de la tentation, le démon lui dit : « Jette-toi du haut du temple. » Et le Christ se contente de lui répondre : « Tu ne dois pas tenter Dieu, ton Seigneur [3]. »

Il me semble bien, reprend Porphyre [4], que s'il parle ainsi, c'est qu'il redoute le danger de la chute. Si, comme vous le dites, il a fait quantité d'autres miracles et ressuscitait les morts d'une seule parole, il

1. F. Vigouroux, *les Livres saints et la critique rationaliste*, t. I (1886), p. 180.
2. Voir plus haut, p. 233.
3. *Matth.*, IV, 6-7.
4. Fragm. nº 48.

aurait dû montrer immédiatement, en se jetant du haut (du temple) sans le moindre dommage physique, qu'il était capable d'en sauver d'autres aussi du péril, étant donné surtout qu'il s'est en une certaine mesure appliqué une parole scripturaire : « Les anges vous porteront en leurs mains, de peur que vous ne heurtiez votre pied contre quelque pierre. » Il était donc parfaitement à propos de montrer à ceux qui se trouvaient là dans le temple qu'il était l'enfant de Dieu [1] et qu'il pouvait se sauver lui-même et sauver les autres de n'importe quel danger.

Il s'étonne aussi et se choque de la manière de faire de Jésus au pays des Géraséniens [2]. Pourquoi Jésus cède-t-il à la prière des démons dont était habité le possédé errant parmi les tombeaux ? Ne savait-il donc pas que les démons n'ont d'autre but que de troubler ce monde ? N'était-il pas venu pour délivrer les hommes de leurs maux, au lieu de libérer des forces nuisibles ? Si toute cette histoire était autre chose qu'une pure invention, elle décèlerait chez le Christ une véritable méchanceté [3]. — C'est que Porphyre croit lui-même à l'action pernicieuse des démons ; il les considère comme des agents malfaisants qui travaillent l'imagination et le corps de l'homme, et dont l'homme ne se libère qu'au prix de toute une stratégie théurgique [4]. Il est donc tout disposé à partager la panique des Géraséniens [5].

Ailleurs [6] il s'en prend à la déclaration de Jésus sur « le

1. Θεοῦ παῖς. Porphyre emploie à dessein cette expression qu'on rencontre dans la *Didachè*, dans l'*Epître* de Barnabé, chez l'apologiste Athénagore et souvent chez Origène. Voy. Harnack, dans *Sitz.-Ber.* de l'Acad. de Berlin, XXVIII (1926), p. 212-238.
2. *Luc*, VIII, 26 ; *Marc*, V, 1 ; *Matth.*, VIII, 28.
3. Fragm. n° 49.
4. Voy. le *De Abstinentia*, II, 38-43 (éd Herscher, Didot) ; la *Lettre à Anébon* (éd. Parthey, *Jamblichi de Mysteriis liber*. Berlin, 1857, p. xxix et suiv.).
5. Cf. *Luc*, VIII, 37.
6. Fragm. n° 72.

prince de ce monde » qui doit être « jeté dehors ». « Quel est ce prince? demande Porphyre. Est-ce l'*autocrator* (l'Empereur) ou quelque être incorporel? Et où sera-t-il « jeté »? Comment pourrait-il être « jeté » dans un monde où il se trouve déjà, et dont il est proclamé « le prince »? Et le moyen de supposer l'existence de deux mondes différents? De quelque façon qu'on aborde le problème posé par l'affirmation initiale, il se décèle insoluble.

Mais ce qui provoque le plus de stupeur chez Porphyre, c'est le récit de la Passion.

La résignation du Christ, son humilité, les angoisses de son agonie, puis son silence obstiné sous les pires outrages, tout cela le déconcerte ou plutôt l'irrite. Il offre la plus véhémente contre-partie aux méditations émues de Pascal. « ... Il a été humble, patient, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh! qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur, qui voient la sagesse[1]! » Cette « magnificence » toute spirituelle, Porphyre ne la sent à aucun degré. Les paroles du Christ, à Gethsémani, par exemple, le: « Veillez et priez, afin que la tentation ne vienne pas sur vous[2] », le souhait que la souffrance « passe loin de lui », lui paraissent « pleines d'obscurité et de sottise », « indignes d'un Fils de Dieu, ou simplement d'un homme sage qui méprise la mort[3] ».

Pourquoi, conduit soit devant le grand-prêtre, soit devant le gouverneur, le Christ n'a-t-il articulé aucune parole digne d'un sage, d'un

1. *Pensées*, nº 793 ; éd. Brunschwicg.

2. *Matth.*, XXVI, 41 ; *Marc*, XIV, 38 ; *Luc*, XXII, 46. Le texte de Porphyre « ... ἵνα μὴ πάρελθῃ ὑμᾶς (l'unique ms. porte ημας) ὁ πειρασμός » (au lieu de ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν) ne se retrouve nulle part ailleurs.

3. Fragm. nº 62.

homme divin ? Il aurait pu cependant instruire son juge et les assistants et travailler à les rendre meilleurs. Il se laissa frapper, cracher au visage, couronner d'épines. Que ne fit-il comme Apollonius (de Tyane) qui, après avoir parlé hardiment à l'empereur Domitien, disparut (subitement) de la cour impériale et quelques heures après se montra de la façon la plus manifeste à Dicaearchia, aujourd'hui Puteoli ? Même s'il devait souffrir par ordre de Dieu, il aurait dû accepter le châtiment, mais ne pas endurer sa Passion sans quelque discours hardi, quelque parole vigoureuse et sage, à l'adresse de Pilate, son juge, au lieu de se laisser insulter comme le premier venu de la canaille des carrefours [1].

Comme on sent que l'image douloureuse et souillée de Jésus lui apparaît médiocre auprès de la traditionnelle image du héros grec, victime parfois de la fatalité, mais éloquent, prestigieux, sublime, même aux heures les plus désastreuses ! Il s'indigne également des conditions chétives dans lesquelles le Christ a cru devoir opérer cette fameuse résurrection « dont on jase partout [2] ». Pourquoi le Christ n'est-il pas apparu à Pilate, à Hérode, au Grand-Prêtre juif, ou mieux encore au sénat romain et au peuple, au lieu de se montrer à Marie-Madeleine, une femme du commun, sortie d'un pauvre village et qui avait été possédée par sept démons, ainsi qu'à une autre Marie, insignifiante campagnarde ? Il aurait ainsi épargné à ses fidèles l'accusation capitale d'impiété (ἀσέβεια), car nul n'aurait pu éluder une si éclatante démonstration. — Et pourquoi n'a-t-il pas fait une ascension à grand spectacle, au milieu d'un vaste concours de Juifs et de Grecs venus de toutes les nations, puisque c'est ainsi qu'il doit descendre, lors de la Parousie [3] ?

1. Fragm. n° 63.
2. τῆς παντοχοῦ θρυλουμένης. Fragm. n° 64.
3. Fragm. n° 65. Comp. Celse, dans Origène, *Contra Celsum*, II, 54 et 63.

IX

La doctrine que les chrétiens rattachent à l'enseignement du Maître, les rites dont ils lui attribuent l'institution, inspirent à Porphyre des répugnances non moins vives.

Comme Celse l'avait fait déjà [1], Porphyre reproche aux fidèles de s'attacher à une « foi irrationnelle [2] » et de la recommander aux autres. Si vraiment les choses divines ont été cachées, ainsi que le prétend saint Matthieu [3], aux sages et aux prudents pour être révélées aux petits, il aurait fallu, à ce prix, rendre plus clair et moins énigmatique ce qui était écrit pour les enfants et les êtres encore dénués de raison :

> Si c'est aux sages que les mystères sont cachés, aux enfants en bas âge et encore à la mamelle que, contre tout bon sens, ils se laissent voir, le mieux est dès lors de rechercher avec ardeur la déraison et l'ignorance. La grande trouvaille du Christ sur cette terre, c'est d'avoir dissimulé aux sages le rayon de la science pour le dévoiler aux êtres privés de sens et aux nourrissons [4] !

Porphyre donne à titre de spécimen de ces fâcheuses obscurités la parabole où le royaume du ciel est assimilé à un grain de moutarde [5]. Il ne se met pas en peine d'en chercher une interprétation historique, et la déclare tout bonnement inintelligible :

1. *Contra Celsum*, I, 29.
2. Fragm. nº 73, ἄλογος πίστις ; cf. fragm. nº 1, l. 17, ἀλόγῳ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει.
3. XII, 25.
4. Fragm. nº 52.
5. *Matth.*, XIII, 31-33.

Ce sont là des imaginations, dignes, je ne dirai pas d'hommes, mais non pas même de femmelettes perdues de rêves. Quand on se mêle de parler de grands sujets, de sujets divins, encore faut-il, pour les rendre accessibles, user de moyens usuels, humains, et non pas de ces procédés si grossiers et incompréhensibles... Jamais pourtant la clarté n'eût été plus nécessaire, puisque tout cela est écrit, non pas pour les sages et les gens d'esprit, mais pour les petits enfants [1].

La prétendue « monarchie » chrétienne n'est qu'un polythéisme déguisé. D'abord, Dieu ne peut être vraiment « monarque » que s'il règne sur des êtres de même nature et de même espèce, c'est-à-dire sur d'autres dieux [2]. En fait, la façon dont les chrétiens définissent les anges — impassibles, immortels, incorruptibles — oblige à conclure que ce sont aussi des dieux. Il n'y a là qu'une question de mots, de dénomination (de même que les Grecs disent *Athénè*, les Latins *Minerva*). Leur *essence* est certainement divine. La réponse du Christ aux Sadducéens [3] le laisse clairement entendre [4]. A cette affirmation, Porphyre lie d'une façon un peu artificielle une apologie assez raisonnable des statues païennes. On sait qu'il avait largement développé ailleurs ses arguments [5]. Une statue, observe-t-il, c'est un *memento* pour le fidèle et un témoignage de respect : rien de plus. Les artistes donnent aux dieux la forme humaine, parce que l'homme est le plus beau des êtres vivants. Moïse lui-même ne parle-t-il pas du « doigt » de Dieu, dans l'*Exode* [6]. Et voici où Porphyre veut en venir :

1. Fragm. n° 54.
2. Fragm. n° 75.
3. *Matth.*, XXII, 29-30.
4. Fragm n° 76 ; cf. n° 78.
5. Voir plus haut, p. 238.
6. XXXI, 18. — Fragm. n° 76.

Même en supposant que tel des Grecs soit assez obtus pour penser que les dieux habitent dans les statues, ce serait encore une conception plus pure que d'admettre que le Divin (τὸ Θεῖον) soit descendu dans le sein de la vierge Marie, qu'il soit devenu embryon, qu'après sa naissance il ait été enveloppé de langes, tout sali de sang, de bile — et pis encore [1].

Le système de l'Incarnation lui apparaît inacceptable. Pourquoi le Christ serait-il venu si tardivement, après avoir laissé l'humanité privée pendant tant de siècles du bienfait de la révélation ? Pourquoi aurait-il permis que se perdent sans secours d'innombrables âmes [2] ? — Et comment croire que le Fils de Dieu ait vraiment souffert sur une croix ? A quoi bon cette croix ? Comment a-t-il souffert, étant, par sa nature divine, « impassible » (ἀπαθής ὤν) [3] ?

Porphyre juge immorale la pratique baptismale (quand ce sont des adultes qui en bénéficient, cas très ordinaire à cette époque) : tant de souillures, d'adultères, de turpitudes lavés par *une seule* ablution, par une simple invocation du nom du Christ, au point que le catéchumène rejette tout son fardeau de péché comme un serpent se dépouille de sa peau ! Une pareille discipline est conseillère de vice et d'impiété [4].

Geffcken [5] se demande, à ce propos, si Porphyre aurait

1. Fragm. n° 77
2. Fragm. n°s 81 et 82. Cf. Celse, *ap.* Origène, IV, 7.
3. Fragm. n° 84. La théorie philosophique de l' « impassibilité » divine a été étudiée récemment par J. K. Mozley, *The impassibility of God.* Cambridge, 1926. On en trouve l'écho jusque chez les poètes : cf. Ovide, *Métam.* II, 621 « ... neque enim caelestia tingui | ora licet lacrymis » et déjà Euripide, *Hippolyte*, vers 1396 « A mes yeux, dit Artémis, sont interdits les pleurs. » — On voit la justesse de l'observation de saint Augustin qui, interpellant Porphyre dans la *Cité de Dieu* (X, 28), lui dit : « ... Hunc autem Christum esse non credis : *contemnis eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium.* »
4. Fragm. n° 88. Porphyre emploie ici les expressions « techniques » de la pénitence chrétienne (συγγνώμη, ἁμαρτάνειν, ἀπόλυσις, etc.).
5. *Ausgang...*, p. 269, note 91.

manifesté une rigueur si sévère à l'endroit des tauroboles et des crioboles, rites fétides et sanglants auxquels les païens de son temps attribuaient une vertu pareillement expiatrice.

Mais c'est surtout le rite eucharistique qui provoque l'indignation de Porphyre. Il en parle avec la même véhémence et les mêmes éclats que Juvénal, dans sa XVe satire[1], là où il décrit le hideux repas des habitants d'Ombi, en Égypte, dévorant un ennemi abattu et fait prisonnier. Pour lui, la communion est un acte de cannibalisme. Il évoque à son propos le festin de Thyeste, le mets abominable servi par Astyage à Harpage. Il affirme que, parcourût-on les pays les plus sauvages, celui des Macrobiens d'Égypte, des Phteirophages [= les Mangeurs-de-poux], des Rhizophages [= les Mangeurs-de-racines], des Herpetosites [= les Mangeurs-de-reptiles], des Mystroctes [= les Mangeurs-de-rats], on n'y verrait rien de pareil. Il traite les paroles du Christ dans saint Jean[2]: « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous-mêmes, etc... », de « bestiales » et d'« absurdes ».

L'oreille ne supporte pas — je ne dis pas le fait lui-même, mais la simple mention de cette atrocité nouvelle et inouïe... Quand même une pareille affirmation aurait, à l'entendre allégoriquement[3], quelque sens mystérieux et profitable, l'odeur qu'elle exhale, en pénétrant dans l'âme, l'épouvante et la bouleverse, et le sens caché en est tout entier gâté ; c'est comme un vertige d'humaine calamité. Même dans les pires famines, les animaux dénués de raison ne se mangent pas entre eux... Il y a eu des maîtres qui ont proposé d'étranges, de bizarres

1. Vers 78 et suiv. Il y a même entre Juvénal et Porphyre de sensibles analogies de raisonnement.
2. VI,53.
3. ἀλληγορικῶς.

idées. Mais ni chez les barbares, ni chez les Grecs de l'ancien temps, il ne s'est trouvé un historien, un philosophe pour inventer un tragique paradoxe à ce point inédit !

Et Porphyre suppose que c'est à dessein que Matthieu, Marc et Luc ont omis cette prescription, ayant senti qu'elle était étrangère à toute civilisation et inacceptable pour tout homme cultivé [1] !

Le dogme de la résurrection provoque de sa part une discussion plus sérieuse et plus serrée. Il savait l'importance capitale que ses adversaires y attachaient (*fiducia Christianorum, resurrectio mortuorum*, avait dit Tertullien [2]), et combien il avait été dès le début difficilement assimilable à la pensée païenne. Aussi est-il bien aise de résumer aussi fortement que possible les objections traditionnelles [3]. « Pourquoi Dieu interromprait-il à un moment donné la succession des créatures, la conservation indéfinie des espèces? L'ordre qu'il a une fois déterminé doit être éternel, à la différence d'un ordre humain, toujours précaire. — Si l'univers était brusquement détruit et que la résurrection intervînt aussitôt, on verrait donc à côté de Priam ou de Nestor l'homme décédé trois ans avant l'événement? — Puis, comment imaginer la reconstitution des organismes abolis? Un homme fait naufrage: les mulets de mer dévorent son corps ; des pêcheurs mangent les mulets ; ils périssent eux-mêmes, et leurs cadavres sont mangés par des chiens, lesquels deviennent la proie des vautours? Qu'est devenue la chair du naufragé?

1. Fragm. n° 69. A ce prix, l'Evangile de saint Jean représenterait un niveau de pensée et de culture inférieur à celui des synoptiques. Les néo-platoniciens étaient, en général, d'un autre sentiment. Voy. plus haut, p. 228.
2. *De Resurr. Carnis*, I (Œhler, II, 467).
3. Fragm. n° 94.

On me répondra : « Dieu peut tout. » Mais cela n'est pas vrai. Dieu ne peut pas tout. Il ne peut faire qu'Homère n'ait pas été poète, qu'Ilion n'ait pas été détruite, que deux fois deux fassent cent, et non point quatre. Dieu, le voulût-il, ne peut devenir méchant, ni pécher, car il est essentiellement bon [1]... Et lui, le Créateur, il verrait le ciel — peut-on imaginer quelque chose de plus admirablement beau que le ciel ? — se liquéfier, les étoiles tomber, la terre disparaître, tandis que les corps pourris, anéantis, des hommes ressusciteraient, y compris ceux qui, avant la mort, offraient un aspect pénible et repoussant ? Même s'il lui était facile de les ressusciter avec une forme seyante, comment la terre contiendrait-elle tous les morts, depuis la naissance du monde, s'ils venaient à ressusciter ?

On veut trouver dans la résurrection du Christ ou dans celle de Lazare une sorte de préfiguration de la nôtre. Mais le rapport reste inopérant. Le Christ, par hypothèse, n'était point né comme nous *ex semine* [2]. Quant à Lazare, c'est son propre corps, non encore tombé en déliquescence, qu'il reprit. Le nôtre doit être, après bien des siècles, tiré d'un mélange confus. Ensuite, si l'état qui suit la résurrection est un état heureux, exempt des besoins terrestres, pourquoi le Christ ressuscité a-t-il goûté à des aliments et montré ses plaies ? S'il l'a fait pour convaincre un incrédule, ce n'a été qu'un semblant ; s'il les a montrées pour de bon, c'est donc que l'on gardera après la résurrection les

1. Sur ce point le chrétien Origène eût été d'accord avec Porphyre « Nous ne nous réfugions pas, avait-il écrit, dans cette affirmation que tout est possible à Dieu, car nous savons fort bien qu'il ne faut pas entendre ce mot « tout » des objets qui n'existent pas ou qu'on ne peut concevoir. Nous disons aussi que Dieu ne peut commettre des actes mauvais : autrement Dieu aurait le pouvoir de cesser d'être Dieu. » Cf. E. DE FAYE, *Origène*, t. III, Paris, 1928, p. 33.

2. « Si Christi, inquiunt, quo modo potest haec convenire resurrectioni natorum ex semine, eius qui nulla seminis condicione natus est ? » HARNACK remarque que cette idée de chrétiens nés ἐκ τοῦ σπέρματος χριστοῦ est « ungewöhnlich ». Mais je crois qu'il faut lier *haec* à *eius qui...* : cette construction, un peu dure, est exigée par le sens. Dès lors, l'idée « insolite » signalée par Harnack disparaît du texte.

vestiges du passé [1]. Où est alors la spiritualisation promise ?

L'idée que l'univers puisse finir lui est d'ailleurs insupportable. La promesse rapportée par saint Matthieu [2] : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point », est qualifiée par lui de « mensonge » et de « vantardise ». Comment les paroles de Jésus subsisteraient-elles, une fois le ciel et la terre détruits ? Si le Christ admettait cette destruction, il imiterait les plus impies des hommes, ceux qui anéantissent leurs propres enfants [3]. Que la terre disparaisse, passe encore ! Mais le ciel ! Le ciel, c'est l'ordre, la permanence. Aurait-il par hasard commis des péchés [4] ?

L'esprit général de la morale chrétienne l'offense pareillement. Qu'elle s'occupe avant tout des âmes mal portantes, et non pas de celles qui vivent en santé et en beauté, n'est-ce pas là une étrange préférence ? Si ce sont les malades, les pécheurs qui ont besoin de Jésus, alors l'injuste est donc seul « appelé », à l'exclusion du juste [5] ? — Que signifient aussi les sévérités de l'Évangile à l'égard des riches, ses complaisances pour les pauvres ? Une maxime comme celle de saint Matthieu [6] : « Il est plus aisé qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, qu'il ne l'est à un riche d'entrer dans le royaume des cieux », aboutit à condamner le riche, même vertueux, et à magnifier le pauvre, même vicieux. Celui-ci n'a plus à se préoccuper de bien faire, puisque sa pauvreté suffira à le sauver. Ce

1. Fragm. n° 92 = Saint Augustin, *Ep.*, 102, 2.
2. XXIV, 35.
3. Fragm. n° 90ª.
4. Fragm. n° 89.
5. Fragm. n° 87.
6. *Matth.*, XIX, 24.

n'est plus la vertu qui achemine l'homme au ciel, c'est le manque d'argent[1] !

Plusieurs des critiques qui se sont occupés de Porphyre estiment, je l'ai dit, qu'on aurait tort de lui prêter des intentions systématiquement hostiles à l'égard de Jésus. Ce que Porphyre blâmerait, ce ne serait pas tant la personne et les actes du Christ que l'image légendaire et conventionnelle fournie par les Évangiles et la littérature apostolique.

Harnack[2] se prévaut surtout du passage où Porphyre accuse les évangélistes d'avoir été non pas les historiens, mais les inventeurs de l'histoire de Jésus (ἐφευρετὰς, οὐχ ἱστορας τῶν περὶ τὸν Ἰησοῦν πράξεων[3]) et des nombreuses accusations de mensonge qu'il formule contre ceux-ci : « Quant à Jésus, affirme Harnack, comme tel il le laisse hors de cause, évidemment à dessein[4] », parce qu'il a pour lui « une estime cachée[5] ». Geffcken loue Porphyre d'avoir été le premier à distinguer entre le Christ et les chrétiens, entre le Christ et les relations fournies sur le Christ, entre le Christ et les altérations dont son enseignement fut l'objet[6]. « Sa philanthropie, écrit M. Bidez[7], lui fait éprouver pour la personne même du Christ et pour certaines parties de son enseignement plus que de la sympathie, presque du respect. C'est aux disciples de Jésus, c'est aux déformations dont ils sont les premiers auteurs,

1. Fragm. n° 58.
2. *Texte und Unters*, 37, 4, p. 111 et 135.
3. Fragm. n° 15.
4. « Jesus als solchen lässt er augenscheinlich absichtlich aus dem Spiel » (p. 136).
5. « Eine verborgene Hochschätzung » (p. 137). Comp. *Dogmengeschichte*, 1[3], p. 477.
6. *Ausgang....* p. 65 ; *Zwei griech. Apol.*, p. 303 n.
7. *Vie de Porphyre*, p. 77.

c'est « aux mythes » des Évangiles qu'il en veut. » Et Mgr Duchesne[1] : « Il ne s'en prend pas au Christ pour lequel il a, au contraire, beaucoup de considération, mais aux évangélistes... »

En dépit du suffrage concordant d'autorités si hautes, j'éprouve quelque peine à me ranger à ce point de vue.

Le seul texte où Porphyre formule une distinction expresse entre Jésus et ses historiens, c'est celui que nous offre le fragment n° 58, qui vient d'être cité en partie[2], et où Porphyre commente la parole fameuse : « Il est plus aisé qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, etc... » Il marque, comme on a vu, les conséquences étranges d'un tel principe : le riche exclu du ciel par sa richesse même, le pauvre introduit au ciel par sa pauvreté même, et il ajoute : « Voilà pourquoi ces paroles ne me semblent pas provenir du Christ, si toutefois il a enseigné la règle de vérité (εἴγε τὸν τῆς ἀληθείας παρεδίδου κανόνα) : ce sont propos de gueux, avides de dépouiller les riches de leur avoir, à l'aide de ces inepties. » — Qu'on prenne, si l'on y tient, cette réserve pour un hommage rendu à Jésus ! Je l'entends, pour ma part, en tenant compte de la tonalité du morceau, comme une ironie à l'adresse des fidèles du Christ et du Christ lui-même : bel enseignement que le sien, qui aboutit au désordre social et à des renoncements absurdes, dont Porphyre cite aussitôt un récent exemple[3]. Et c'est ce Jésus que vous nous présentez comme le maître de toute vérité[4] ?

1. *Hist. anc. de l'Eglise*, I, 554.
2. P. 278.
3. Voy. plus loin, p. 284-285.
4. Si le fragm. n° 56 (= Saint Jérôme, *Comm. in Matth.*, XV, 17) vise Porphyre (qui n'est pas nommé), comme cela paraît fort probable, Porphyre

Le fait que Porphyre accuse les évangélistes d'avoir romancé l'histoire de Jésus n'implique d'ailleurs aucunement que cette histoire elle-même, dégagée de leurs fictions, lui inspire le moindre intérêt. La façon insultante dont il parle des apôtres est-elle donc faite pour rehausser le prestige du Christ, qui les avait choisis ? Quand, énumérant les défaillances de saint Pierre, il se récrie sur l'investiture singulière octroyée par Jésus à un si pauvre homme, camouflé en chef d'église, est-ce afin de mettre en relief la perspicacité de Jésus ? Or, ici, il n'y a pas conte inventé, πλάσμα τῆς ἱστορίας[1] : c'était un fait, avoué, proclamé par toutes les Églises que Pierre avait reçu du Christ une situation de premier plan — et il était, selon Porphyre, parfaitement inhabile à la recevoir.

Si Jésus fut tel que le montrent les Évangiles, Porphyre le vilipende sans merci. Mais comment se formerait-il de Jésus une image tout autre que celle que les Évangiles lui proposent ? Où en prendrait-il les traits ? De quel droit en imaginerait-il d'autres à sa fantaisie, sans l'appui d'une tradition ? On ne voit pas bien ce Jésus porphyrien, qui obtiendrait les respects du philosophe, tandis que le Jésus évangélique n'aurait mérité que ses dédains ? A cette tâche illusoire il ne s'est guère essayé, et ses ménagements mêmes ne sont pas libres d'arrière-pensées.

X

Il reste encore un aspect de la critique de Porphyre qui ne doit pas être négligé, car il a son importance

aurait accusé le Christ de ne rien entendre à la physiologie (à propos du passage ci-dessus de saint Matthieu)

1. Fragm. nº 49, lignes 44-45.

historique. Comment a-t-il jugé le christianisme contemporain ?

Sur la vie des églises de son temps, il avait jeté des regards plus curieux et plus attentifs que Celse ne semble l'avoir fait. Il est d'ailleurs possible, on l'a vu, qu'il ait été catéchumène et qu'il ait même dépassé ce degré ; mais on ne saurait l'affirmer avec quelque certitude.

Porphyre savait la vitalité surprenante, la force d'expansion du christianisme dans la seconde moitié du IIIe siècle. Pour essayer de mettre en échec la prédiction du Christ[1] d'après laquelle la fin du monde semble devoir survenir aussitôt que l'univers aura été totalement évangélisé, il constate que c'est désormais chose faite : l'Évangile a été prêché « dans les coins les plus reculés de la terre habitée[2] », sans que pourtant la redoutable échéance ait joué. Il faut que ce soit le chrétien Macarius Magnès qui proteste contre l'idée d'une propagation déjà si complète, vu que « il y a sept races d'Indiens qui vivent dans le désert du Sud-Est[3] et n'ont pas encore reçu la bonne nouvelle ; pareillement ces Éthiopiens du Sud-Ouest, qu'on appelle les Macrobes, et encore les Maurusiens, les peuplades qui habitent par delà l'Ister[4] ». Il n'est donc pas surprenant que le cataclysme soit toujours suspendu.

Porphyre a remarqué également les amples maisons (μεγίστους οἴκους) que les chrétiens se construisent ; ce sont de véritables temples où ils se rassemblent pour prier, alors qu'il leur serait loisible d'en faire autant dans leur propre demeure, puisqu'il est évident qu'où ils soient, Dieu les

1. *Matth.*, XXIV, 14.
2. Fragm. n° 13.
3. Macarius paraît avoir écrit en Orient, sans doute en Syrie.
4. Le Danube.

entend. De quel droit, dès lors, se moquent-ils des statues païennes et des autres manifestations sensibles de la piété populaire [1] ? — Ce témoignage est intéressant et corrobore utilement certaines données venues d'autres sources. Jusqu'à l'époque de Commode (180-192), il ne semble pas qu'il y ait eu d'églises, à proprement parler : on se réunissait dans des maisons privées. Mais c'est surtout à partir d'Alexandre Sévère (222-235) que se multiplièrent les édifices consacrés au culte chrétien [2]. Après le désastre de Valérien chez les Parthes (259), son fils Gallien prescrivit d'évacuer les « lieux de culte » des chrétiens [3]. Les bâtiments d'église étaient nombreux au moment des grandes persécutions du début du IVe siècle [4]. Porphyre avait assisté à cette efflorescence et l'avait notée, non sans dépit.

Il est familier avec les catégories diverses entre lesquelles les croyants étaient répartis. A propos du « Pais mes agneaux, pais mes brebis », il écrit :

Je suppose que les πρόβατα (= les brebis), ce sont les fidèles (πίστοι) qui se sont avancés déjà jusqu'au mystère de la perfection (εἰς τὸ τῆς τελειώσεως προβάντες μυστήριον) [5], tandis que les « agneaux » signifient le groupe de ceux qui sont encore catéchumènes (τῶν ἔτι κατηχουμένων) et que l'on nourrit du tendre lait de la doctrine [6].

Il est également au courant de la hiérarchie catholique.

1. Fragm. n° 76.

2. Lampride, *Vita Alexandri Severi*, § 41, a signalé un rescrit favorable de cet empereur au sujet d'un *locus* naguère *publicus* que les chrétiens avaient occupé pour un usage cultuel et que des *popinarii* (des cabaretiers) revendiquaient.

3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 13 (Θρησκεύσιμος).

4. Voy. la description que donne Eusèbe, *Ibid.*, VIII, 1, 5 : « On ne se contentait plus des édifices d'autrefois, et dans chaque ville on faisait sortir du sol de vastes et larges églises. »

5. C'est-à-dire jusqu'au baptême. Ce mot πιστοί (chrétiens accomplis) revient plusieurs fois chez Porphyre : voy. encore fragm. nos 73 ; 95 ; 97.

6. Fragm. n° 26.

Il s'empare de la promesse du Christ : « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : ... ils prendront les serpents, et s'ils boivent quelque breuvage mortel, il ne leur fera aucun mal[1]. » Et il en tire ceci : « A ce prix, ceux qui sont choisis pour la prêtrise (τοὺς ἐκκρίτους τῆς ἱερωσύνης), et spécialement ceux qui briguent la dignité épiscopale ou la présidence (προεδρίας) devraient accepter de se laisser désigner par une coupe de poison : celui qui n'en recevrait aucun dommage serait préféré aux autres. Et celui qui se déroberait à l'épreuve décèlerait ainsi qu'il ne croit pas aux paroles de Jésus[2]. » Il bouffonne de même sur la foi qui est censée « déplacer les montagnes ». « Celui qui est incapable de déplacer une montagne ne mérite donc pas d'être compté dans la *phratrie* des fidèles. Et pas un seul des évêques et des prêtres n'est digne non plus du nom de croyant[3]. »

Il sait le rôle que les femmes jouent dans les églises, leur activité audacieuse et brouillonne, le « sénat » qu'elles osent y former et où se décident parfois les nominations sacerdotales[4]. Il se moque de celles qui tirent gloire de leur virginité, comme si c'était chose bien importante que la virginité, et qui, pour cela même se disent remplies de l'Esprit-saint, à l'instar de la mère de Jésus[5]. Les femmes sont une proie facile, et les apôtres savaient l'art de leur soutirer de l'argent[6]. Il en connaît, et de noble naissance, qui, de son temps même, se sont laissé endoctriner par les

1. *Matth.*, XVI, 17.
2. Fragm. n° 96.
3. Fragm. n° 95.
4. Fragm. n° 97.
5. Fragm. n° 33.
6. Fragm n° 4.

conseils évangéliques. On les a décidées à partager toute leur fortune entre les pauvres, à se réduire à la misère, à mendier à la porte des riches. « N'est-ce pas le comble de la disgrâce et du malheur d'en être réduit à convoiter le bien d'autrui après avoir perdu le sien sous prétexte de piété[1] ? »

Porphyre n'est pas un témoin que l'on puisse invoquer à l'appui de la thèse fameuse « *de paucitate martyrum* ». Il reproche au Christ de n'avoir rien fait pour épargner les pires châtiments à ceux qui le suivraient. S'il avait su s'imposer suffisamment pour que tous crussent en lui, on n'aurait pas vu le sénat et le peuple romain (ainsi que les autorités juives) « infliger la mort à ses partisans par un jugement général comme à des impies[2] ». Ailleurs, il fait encore une allusion aux souffrances et à la mort subies par d'innombrables coreligionnaires de saint Pierre et de saint Paul (μύριοι ὁμόδοξοι... πλῆθος ἀνδρῶν)[3]. Le mot fameux d'Origène sur le petit nombre de chrétiens qui, « *bien faciles à compter*, périssent de temps en temps[4] », s'explique par cette circonstance qu'Origène écrivait son traité *Contre Celse* en 248, deux ans avant la terrible persécution de Dèce. Porphyre, lui, a vu se dérouler le drame, l'attaque pesante et massive, et il a tiré de ce spectacle sanglant

1. Fragm. n° 58. Sans doute est-ce cette quasi-mendicité volontaire qui fait horreur à Porphyre, car dans sa *Lettre à Marcella* (§ 27 et suiv., 33) il loue vivement les âmes qui ont tué en elles-mêmes le goût de la jouissance sous toutes ses formes et dominent les appétits physiques.

2. Fragm. n° 64 : μὴ δόγματι κοινῷ καταψηφίσωνται θάνατον ὡς ἀσέβων τῶν πεισθέντων αὐτοῦ. Encore un passage à annexer à l'imposante série de textes qui prouve que la théorie de Mommsen sur la base juridique des persécutions était ruineuse et qu'à l'origine de ces sévices il y eut un *non licet esse christianos* (= le δόγμα κοινόν dont parle Porphyre).

3. Fragm. n° 36.

4. *Contra Celsum*, III, 8.

non pas un cri de pitié, mais des arguments nouveaux pour accabler ses adversaires [1].

XI

Obscurité, incohérence, illogisme, mensonge, abus de confiance et sottise, Porphyre n'a guère vu autre chose dans le christianisme, à en juger par les *membra disiecta* de son œuvre.

Chaque fois que, se dégageant des collations de textes ou des exercices de dialectique, il prononce un jugement « de valeur », c'est le sarcasme qui s'impose à lui, et il ne cherche pas à en modérer l'expression indignée : Φεῦ τῆς ἀπαιδευσίας, τῆς κωμικῆς πλάνης ! (Fi ! quelle grossièreté ! quelle erreur comique [2] !) Ὦ μῦθος, ὦ γῆρος, ὦ γέλως ὄντως πλατύς ! (O fable ! ô radotage ! ô rire largement épanoui [3] !) Εὖ γε τῆς ὄντως ὥσε βλακείας τῶν ῥημάτων ! (Bravo pour la parfaite lâcheté de telles paroles [4] !) A ses yeux, l'Évangile est une « scène truquée [5] », une farce de tréteaux, comme celles qui soulèvent au théâtre la gaieté des spectateurs [6], une mauvaise plaisanterie de faiseurs de tours [7], une fâcheuse

1. Personnellement, il approuvait, semble-t-il, les rigueurs officielles : voy. le fragm. n° 1, lignes 14-15 : « Quels châtiments trop sévères pourrait-on infliger à des hommes qui, déserteurs des lois de la patrie, etc... » Je ne crois pas qu'il ait été le moins du monde « acquis à la tolérance légale » (Batiffol, *la Paix constantinienne*..., p. 147).
2. Fragm. n° 49, ligne 15.
3. Fragm. n° 49, ligne 12.
4. Fragm. n° 27, ligne 4
5. Fragm. n° 55, ligne 19.
6. Fragm. n° 27, ligne 5 : τοιοῦτον ὀκρίβαντα, γελοίου μηχανήματα αἱ τῶν θεάτρων σκηναὶ ξωγράφουσι.
7. Fragm. n° 27, ligne 5 : τοιοῦτον θαυματοποιούντων (le ms. a θαυματοποιῶν) ὄντως τὸ παραπαίγνιον (le ms. porte παραπάλλιον [?] : mais παραπαίγνιον se rencontre dans Eusèbe, *Prép. évang.*, VII, 2, 2, et le mot παίγνιον apparaît dans les fragm. nos 32 et 49).

pièce vouée aux brocards et aux sifflets[1] ; les animaux eux-mêmes protesteraient en leur langage s'ils pouvaient comprendre[2]. Ces histoires puériles[3], bonnes pour des enfants en bas âge[4] et des femmelettes[5], on a quelque peine à les entendre sans colère. Mais mieux vaut encore les accueillir avec un « rire modéré[6] », juste revanche de la raison.

Tel est son état d'esprit. Pour lui, une lutte décisive est engagée entre la civilisation antique, telle qu'elle a été constituée par la tradition et par la loi (ἡ κατὰ νόμους πολιτεία)[7], et une entreprise impudente et barbare (βάρβαρον τόλμημα) qui en menace l'essence même[8]. De toute son âme partisane, il se jette dans la bataille. Sa pensée n'est pas une pensée paisible, ouverte, hospitalière, et qui cherche à comprendre celle d'autrui : elle reste sur la défensive — malveillante, soupçonneuse, ironique — et ne la quitte que pour attaquer.

Il est capable de remarques aiguës, capable aussi de vétilles presque niaises. On a pu noter ces alternatives dans certains des morceaux que j'ai traduits ou analysés. En voici encore un ou deux exemples.

Il s'empare du passage de saint Luc (XIV, 12) où Jésus conseille à celui qui veut donner à dîner ou à souper de n'inviter ni ses amis, ni ses frères, ni ses parents, ni ses voisins riches, « de peur qu'ils ne l'invitent à leur tour et

1. Fragm. n° 23, ligne 17.
2. Fragm. n° 35, ligne 9.
3. Fragm. n° 55, ligne 18.
4. Fragm. n° 49, ligne 50.
5. Fragm. n° 54, ligne 5.
6. μετρίῳ γέλωτι : fragm. n° 34, ligne 20.
7. Fragm. n° 39, ligne 26, et les expressions citées plus loin, p. 434, note 2.
8. *Ibid.*

ne lui rendent ce qu'ils auront reçu de lui », mais bien plutôt les pauvres, les estropiés, les boiteux, les aveugles, car ce qu'il fera pour eux lui sera rendu « à la résurrection des justes ». Porphyre ne tente pas le moindre effort pour deviner le sens caché de cet apparent paradoxe. Est-ce, chez le Christ, ferme dessein de subordonner tout intérêt personnel à la charité? Ou faut-il soupçonner quelque intention de justifier l'orientation de la propagande chrétienne vers les Gentils, déshérités et infirmes sous le rappo spirituel? Point ne lui chaut, il se contente d'épiloguer assez froidement sur les détails :

Il a voulu qu'on invitât au festin non pas ses amis, mais les infirmes. Alors, qu'un boiteux ou l'un quelconque de ces infirmes soit aussi un ami, il ne faudra donc pas l'inviter, en raison même de cette amitié? A ce prix, il y a contradiction entre les préceptes. Si ce ne sont pas les amis, mais les boiteux et les aveugles qu'il faut inviter et qu'il arrive que ces disgraciés soient aussi nos amis, nous ne devons absolument pas les inviter [1] !

La parabole du grain de sénevé (*Matth.*, XII, 31-33) lui paraît l'obscurité même, et tout de suite il s'en scandalise comme d'une sotte gageure audacieusement risquée [2]. L'intelligence « historique » lui fait parfois défaut à un degré qui déconcerte, quand on sait les autres puissances de son esprit.

Je ne puis accepter la définition qu'a donnée Paul Allard de Celse et de Porphyre, dont l'un serait le « Voltaire du paganisme », tandis que Porphyre « *en serait plutôt le*

1. Ce texte ne figure pas dans le répertoire de Harnack. C'est un des cinq morceaux qu'il a trouvés après coup chez le pseudo-Polycarpe : voy. plus haut, p. 248. Il figure dans les *Sitz.-Ber.* de l'Acad. de Berlin, 1921, p. 270.
2. Fragm. nº 54. Cf. plus haut, p. 273.

Renan[1] »; et je comprends mal que J. Bidez paraisse la faire sienne[2].

S'il ne s'agissait que de comparer Celse et Porphyre, la chose serait aisée. Dans le détail ils se rencontrent souvent[3]; seulement Celse avait des vues politiques, une vive préoccupation des destinées de l'Empire. Porphyre demeure, sinon étranger, du moins assez indifférent à ce souci. Il ne s'intéresse guère à la tradition des aïeux que sous son aspect religieux[4], et les tristes leçons de son siècle, la crise lamentable de 235 à 268, l'ont refroidi à l'égard de l'État, qu'il laisse se tirer d'affaire par ses propres moyens. — D'autre part, de Celse à Porphyre, le progrès critique est manifeste : ce n'est plus seulement la question de la divinité du Christ et de sa venue en ce bas monde qui est discutée, c'est toute la Bible qui est contrôlée, passée au crible, ponctuellement analysée.

Mais le point litigieux est de savoir à quelle famille d'esprits Porphyre se rattache. Le rapport me paraît bien plus sensible de Porphyre à Voltaire que de Porphyre à Renan. Edgar Quinet avait signalé cette filiation, dès 1838, dans un éloquent et perspicace article de la *Revue des Deux Mondes*[5]. Selon le système porphyrien, remarquait-il — et selon le système païen en général — « la partie miraculeuse des Écritures ne révèle que la fraude des uns et

1. *La persécution de Dioclétien*, 2e éd., t. I, p. 78.
2. *Vie de Porphyre*, p. 77.
3. Certains de ces parallèles ont été déjà signalés. Voy. encore Origène, *Contre Celse*, V, 4, et fragm. n° 76; II, 24; 63, et fragm. n° 62; II, 1, et fragm. n° 79; V, 14, et fragm. nos 35 et 94.
4. Voy. la *Lettre à Marcella*, § 17, « le plus grand fruit de la piété, c'est d'honorer le divin κατὰ τὰ πάτρια ». Notez aussi dans le fragm. n° 1 les expressions οἱ τῶν πατρίων ἐθῶν ἀποστάντες (ligne 7); οἱ τῶν πατρίων φυγάδες (ligne 15); τὸ μεταθέσθαι ... τῶν οἰκείων (ligne 17).
5. 1er décembre 1838, p. 589.

l'aveuglement des autres ; ce ne sont partout qu'imputations d'artifice et de dol. Il semble que le paganisme lui-même se plaigne, dans sa langue, que l'Évangile lui a enlevé le monde par surprise. *Le ressentiment de la vieille société perce encore dans ces accusations* ».

XII

Quel accueil le traité de Porphyre reçut-il lors de sa première apparition ?

Il ne paraît pas douteux qu'il ait fait une impression très vive, puisque trois réfutations, de plus en plus développées, se succédèrent pour en combattre l'influence [1]. Si l'on songe que l'ouvrage de Celse, paru en 178, avait attendu pendant soixante-dix ans la riposte d'Origène, on voit, à cette seule différence, combien la science ecclésiastique, en cette fin du IIIe siècle, était déjà mieux armée.

Nous avons, d'autre part, de sérieuses raisons de penser qu'au début du IVe siècle un excerpteur païen inconnu songea à utiliser l'ample travail de Porphyre sous une forme plus portative et en fit des extraits pour les besoins courants de la controverse [2].

Bien mieux, Lactance, l'auteur des *Institutions divines*, connut vers 303, pendant la persécution de Dioclétien, alors qu'il enseignait la rhétorique à Nicomédie, en Bithynie, un gouverneur païen, qui, parallèlement à son action coercitive, entreprit de désabuser ses victimes de leurs erreurs. Il ne le nomme pas, mais il s'agit certainement de

1. Voy. plus haut, p. 243.
2. Voy. p. 247.

ce Hiéroclès, auquel Eusèbe de Césarée devait s'en prendre dans un opuscule spécial vers 311-313. Or, c'est évidemment chez Porphyre qu'Hiéroclès était approvisionné d'arguments [1].

Ce qui est étrange, c'est que Lactance, qui était si bien au fait de l'effort païen dirigé dans les milieux intellectuels contre le christianisme et qui, dans ses *Institutions*, vise à dessein les esprits cultivés, ne prononce pas une seule fois le nom de Porphyre. Il y a bon nombre de ces bizarreries dans l'histoire littéraire des premiers siècles chrétiens. Croirait-on que Tertullien ne cite nulle part Hippolyte de Rome ni Clément d'Alexandrie, pas plus qu'Hippolyte ou Clément ne citent Tertullien? Ni saint Ambroise ne parle de saint Jérôme, ni saint Athanase ne nomme saint Hilaire, qui avait tant souffert pour sa cause. Cassiodore a l'air d'ignorer saint Benoît, et réciproquement. Ces jeux singuliers du hasard, on les rencontrerait aussi dans la littérature « profane ». Horace ne nomme ni Ovide, ni Properce. Les contemporains de Plutarque gardent sur lui un silence absolu et Plutarque lui-même, si curieux d'esprit, ne mentionne aucun écrivain notoire de son époque, etc. Gardons-nous donc d'épiloguer sur le silence de Lactance. Il n'a pas lu Porphyre, voilà le fait. Et si ce fait étonne, c'est parce que Lactance écrivait quelques années avant la prohibition portée par Constantin contre l'ouvrage de Porphyre [2].

Cette condamnation officielle ne fit pas disparaître tous les exemplaires en circulation, puisqu'elle dut être renouvelée plus tard encore [3]. Mais elle en paralysa la diffusion

1. Voy. p. 310.
2. Voy. plus haut, p. 242.
3. L'empereur Julien paraît en avoir eu un à sa disposition.

avec une efficacité telle qu'en dehors de Méthodius d'Olympe, d'Eusèbe de Césarée et d'Apollinaire de Laodicée, auteurs des trois réfutations susdites, il n'est nullement démontré qu'aucun des auteurs chrétiens du IVe et du Ve siècle qui ont parlé de Porphyre, y compris saint Jérôme, ait puisé directement ce qu'ils en disent ou ce qu'ils en citent dans le Κατὰ χριστιανῶν.

XIII

Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que la pensée catholique soit restée imperméable aux objections que Porphyre avait soulevées et que les réfutations mêmes qui leur étaient opposées faisaient connaître. Il suffit de s'être familiarisé avec la littérature des *Quaestiones* (en grec ζητήματα ou ἐρωτήσεις), qui se développe à partir du IVe siècle dans les milieux catholiques cultivés, pour s'apercevoir de l'ardeur passionnée avec laquelle les plus difficiles problèmes y étaient discutés. Il en est un sur lequel Porphyre avait particulièrement insisté, qui paraît avoir retenu d'une façon pressante l'attention des controversistes : c'est celui que posaient les apparentes contradictions des Évangiles. L'historien Eusèbe de Césarée l'avait déjà étudié, à propos de l'enfance du Christ et des récits de sa résurrection, dans un grand ouvrage dont un extrait important subsiste [1]. Saint Jean Chrysostome y touche plus d'une fois, vers 390, dans ses *Homélies sur saint Matthieu* [2]. La lettre 120

1. *Patrol. gr.*, 22, 879-1006. Fragments syriaques publiés par Baumstark, dans l'*Oriens Christianus*, I (1901), p. 378-382.
2. *Patrol. gr.*, t. LVII et LVIII.

de saint Jérôme[1], adressée à une certaine Hedibia[2], qui, du fond de la Gaule (*de extremis Galliae finibus*) lui avait écrit à Bethléem pour lui soumettre ses perplexités, répond à douze questions dont six portent sur les circonstances de la Résurrection. Saint Augustin a consacré tout un traité en quatre livres à « l'accord » des Évangélistes, le *De Consensu evangelistarum*, où il vise certainement, au moins dans un passage[3], les néoplatoniciens de son temps. Dans la première moitié du ve siècle, Hesychius de Jérusalem examine soixante et une difficultés sur le même sujet[4]. Et il ne sera pas trop malaisé, je crois, de repérer, à travers les recueils parfaitement orthodoxes de *Quaestiones*, la trace des critiques porphyriennes, qui avaient sourdement fait leur chemin dans les esprits[5].

Mais on ne les liait plus guère à leur auteur et c'est peut-être là une des raisons qui expliquent les vicissitudes assez curieuses de la réputation de Porphyre.

XIV

Du côté païen, il ne semble pas qu'on ait rendu justice à l'importance de son œuvre de polémiste. Il avait vivement blessé le sentiment religieux païen par la critique qu'il avait exercée sur le culte traditionnel, dans le seul dessein de l'épurer. Sa *Lettre à Anébon*, avec ses questions captieuses sur les dieux, les démons, la mantique, la

1. *Corp. Script. eccl. lat.*, t. LV, p. 470-515.
2. *Ibid.*, t. XLIII, p. 1 et suiv.
3. I, VII, 11 (*Patrol. lat.* 34, 1052).
4. *Patrol. gr.*, t. 93, 1391-1448.
5. Voy. p. 487.

prière, parut de plus en plus sacrilège à mesure que le néo-platonisme s'enfonça davantage dans les pratiques théurgiques, encore que l'intention secrète qui l'avait dictée à Porphyre ne fût assurément ni sceptique ni dénigrante. Les dévots du paganisme durent souffrir du parti que la polémique chrétienne en tira, comme aussi des arguments efficaces qu'elle sut trouver dans la *Philosophie des Oracles*.

Du côté chrétien, on connaissait en gros le rôle que Porphyre avait assumé. « *Hostis Dei* », « *veritatis inimicus* », « *sceleratarum artium magister* », c'est ainsi que vers le milieu du IVe siècle l'appelait Firmicus Maternus, lequel avant sa conversion le traitait courtoisement de « *Porphyrius noster* ». Pourtant on continuait de lire diverses parties de son œuvre, et il bénéficiait du prestige durable de la philosophie néo-platonicienne. N'était-ce pas lui qui avait vulgarisé la pensée de Plotin ; qui avait clarifié et rendu assimilable aux jeunes intelligences la *Logique* d'Aristote? C'est chez Porphyre que saint Jérôme, jeune homme, s'initia à cette logique aristotélicienne : son ex-ami Rufin eut même le mauvais goût de lui en faire plus tard grief, aux temps de leur querelle[1]. — Quant à saint Augustin, il a des mots assez durs à l'égard de Porphyre; il discute fortement dans la *Cité de Dieu* certaines de ses opinions ; il sait qu'il fut *Christianorum acerrimus inimicus*. Mais, en somme, il parle de lui avec respect : *philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum*, voilà de quelles épithètes il le décore[2]. Il le met à côté de Pythagore et de Platon, il le loue d'avoir

1. Rufin, *Contra Hieron.*, II, 10, 10, 12, 13.
2. Voy. *De Civitate Dei*, VII, 25 ; VIII, 12 ; XIX, 22.

rougi des extravagances du paganisme et croit qu'il s'est amélioré en une certaine mesure au contact des chrétiens[1]. Il a même la naïveté de supposer que si Platon et Porphyre avaient combiné ensemble deux opinions qu'ils professèrent séparément sur la destinée des âmes, *facti essent fortasse christiani*, « ils seraient peut-être devenus chrétiens[2] » ! Au fond, Augustin n'a jamais pu oublier ce qu'avait été pour lui la philosophie néo-platonicienne dans une période où, déjà séduit par le catholicisme, il se cherchait encore, l'avidité heureuse avec laquelle il s'était ouvert à son influence, l'ardeur enthousiaste qu'elle lui avait inspirée. C'est plus tard seulement qu'il se rendit compte de ce que cette prévention à l'égard du néo-platonisme pouvait avoir d'imprudent : il accentua alors ses réserves et marqua ses points de désaccord[3].

A l'époque où Porphyre composait le Κατὰ χριστιανῶν, la bataille entre le christianisme et le paganisme pouvait paraître encore d'issue incertaine. Et Porphyre était fondé à penser que les armes qu'il apportait à ses coreligionnaires les aideraient puissamment. Mais moins de quarante ans après éclatait le coup de théâtre qui allait changer du tout au tout la situation qu'il avait connue. L'Église se réconciliait avec l'État romain, elle entrait dans une ère de prospérité matérielle, et sa puissance spirituelle, étayée de l'appui des pouvoirs publics, s'épanouissait presque sans obstacle. Le « testament de l'hellénisme », comme Har-

1. *Ibid.*, XXII, 27.
2. *Sermo*, 241, § 6 et 7 (*Patrol. lat.*, 38, 1137).
3. Cette évolution, déjà sensible dans les *Confessions*, s'achève dans les *Rétractations* : voy. surtout I, 1, 12 : « Laus ipsa, qua Platonem vel Platonicos seu Academicos philosophos tantum extuli *quantum impios homines non oportuit*, non immerito mihi displicuit. »

nack appelle l'ouvrage de Porphyre, sombra dans l'oubli.

Durant tout le moyen âge, Porphyre sera un des « classiques » de la philosophie, pour son *Introduction aux catégories d'Aristote,* traduite en latin par Marius Victorinus, commentée par Boèce. Et cette gloire de tout repos, nul souvenir importun ne viendra plus la compromettre.

CHAPITRE II

CORNELIUS LABEO

I. L'érudit Cornelius Labeo. Comment nous atteignons son œuvre. — II. C'est au néo-platonisme qu'il convient de le rattacher. — III. Son attitude à l'égard du christianisme. — IV. Impression d'ensemble sur le rôle qu'il a joué.

I

Il est sinon certain, du moins fort vraisemblable qu'il faut placer entre Porphyre et le début du IVe siècle les publications érudites d'un certain Cornelius Labeo, qui paraissent avoir été fort appréciées des païens qui s'intéressaient aux origines des cultes romains, et à leur signification philosophique.

Son œuvre n'a pas survécu. Nous pouvons nous en former quelque idée par les citations qu'en ont transcrites le grammairien Servius, saint Augustin, Macrobe, et l'archéologue byzantin Johannes Lydus[1]. En outre, il semble démontré qu'au début du IVe siècle le polémiste chrétien Arnobe l'utilisa (parmi d'autres *auctores*), parce

1. Ces fragments sont recueillis dans l'opuscule de G. Kettner, *Cornelius Labeo, ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius*, Naumburg, 1877, p. 19 et s. ; et dans la thèse de F. Gabarrou, *Arnobe, son œuvre*, Paris, 1921, p. 37-53.

qu'il trouvait chez lui quantité de renseignements sur les légendes païennes, sur le détail des rites et des cérémonies sacrées. Arnobe, il est vrai, ne l'a pas nommé : il ne cite qu'assez rarement ses garants, et se satisfait de désignations vagues (*scriptores prisci, theologi, doctores, etruscae disciplinae,* etc.); mais le rapprochement de certaines indications d'Arnobe avec celles qui sont imputées nommément à Labeo par les écrivains ci-dessus indiqués ont permis de le désigner comme une des sources où Arnobe a le plus souvent puisé[1]. Il était naturel qu'il se servît d'un auteur si apprécié à son époque pour sa connaissance des choses religieuses, et qu'Augustin appellera « l'homme le plus habile, de l'aveu de tous, dans la science sacrée[2] ».

Labeo avait écrit tout un opuscule sur un oracle d'Apollon de Claros dont Macrobe nous a conservé le texte[3] : le titre était *De Oraculo Apollonis Clarii*. Un autre de ses ouvrages portait sur les *Dii animales*, ainsi dénommés parce qu'ils naissaient, prétendait-il, des âmes des défunts qui s'étaient soumis, de leur vivant, à certains rites[4]. Divers indices prouvent qu'il avait écrit sur les fastes, sur l'antique discipline étrusque, sur les dieux Pénates. Il exhumait par ses commentaires les plus vénérables croyances romaines.

II

Cornelius Labeo se rattachait-il à l'école néo-platonicienne? Ne le contestent que les rares critiques qui veulent

1. Voir Kettner, *op. cit.*, p. 8 et s.
2. *Cité de Dieu*, II, xi.
3. I, 18, 21.
4. Servius, *in Æneid.* III, 168.

à toute force le reléguer au 1er siècle de notre ère, ou au début du second[1]. Saint Augustin, il est vrai, ne le cite pas dans la *Cité de Dieu* parmi les chefs de la secte, à savoir Apulée, Plotin, Jamblique et Porphyre. Mais son énumération n'est pas limitative, car il ajoute aussitôt : « *et ceteri eiusmodi*[2] ». D'autre part, la façon dont il le met en cause au chapitre 19 de son neuvième livre, après avoir longuement étudié la théorie néo-platonicienne des démons, intermédiaires entre les dieux et l'homme; la place qu'il lui assigne dans le groupe des « démonolâtres » (il a appelé un peu plus haut les néo-platoniciens des *amici daemonum*)[3], tout cela ne laisse planer aucun doute sur sa pensée. Pour lui, Labeo est bien un adepte du néo-platonisme. Son respect pour les lointaines origines de cette doctrine n'allait à rien de moins qu'à ranger Platon parmi les demi-dieux. C'est encore à Augustin que nous devons cette indication[4].

A examiner les trop rares vestiges qui subsistent de ses écrits, la critique la plus récente reconnaît la trace de la pensée porphyrienne[5]. Naturellement cette influence ne se décelait que lorsque Cornelius Labeo s'élevait au-dessus de ses préoccupations habituelles d'archéologue et d'érudit : il n'était philosophe que par occasion. Mais là où il essayait de l'être, c'est aux interprétations néo-platoni-

1. Par exemple Benno Boehm, dans sa dissertation *De Cornelii Labeonis aetate*, Koenigsberg, 1913.
2. *Cité de Dieu*, VIII, xii.
3. § xviii.
4. *Cité de Dieu*, II, xiv et VIII, xiii.
5. Voir surtout W. A. Baehrens, dans l'*Hermès*, 1917, p. 42 et s. (et sa conclusion très ferme, p. 55). De même Wissowa, dans la *Real.-Enc.* de Pauly-Wissowa, IV, 1351 et, avec quelques réserves, W. Kroll, dans le *Rheinisches Museum*, 1916, p. 313 et s.

ciennes qu'il avait, semble-t-il, le plus volontiers recours. Chez lui, par exemple, la tendance à identifier les dieux au soleil rappelle les efforts « théocrastiques » de Porphyre dans le même sens[1]. Certains traits de sa démonologie s'apparenteraient plutôt aux spéculations d'Apulée sur le même sujet[2]. C'est dans le cycle des conceptions néo-platoniciennes qu'il évolue le plus ordinairement.

III

Avait-il pris occasion et prétexte de ses recherches sur le passé romain pour attaquer le christianisme ? Wissowa[3], Mgr Duchesne[4] en étaient persuadés. A parler franc, les vestiges de cette polémique sont assez frêles. Il se peut qu'il pense aux chrétiens, là où, développant la théorie néo-platonicienne des démons, il remarque que d' « autres » appellent aussi ces êtres intermédiaires des « anges[5] ». Souvenons-nous toutefois que déjà Porphyre distinguait parmi eux les démons proprement dits, qu'il localisait dans l'air, et les anges qui, selon lui, habitaient l'empyrée[6]. L'emploi du mot n'était donc pas spécifiquement chrétien. Ce qui ferait croire que c'est bien à la terminologie chrétienne que songeait Labeo, c'est la vive réaction d'Au-

1. Comp. l'oracle que cite Macrobe, *Saturn.* I, XVIII, 21 et que Labeo avait commenté, avec le Περὶ ἀγαλμάτων de Porphyre (éd. Bidez, fragm. 7) et le Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (éd. G. Wolff, p. 38 et s.) en y ajoutant les témoignages de Macrobe, I, XVII, 10 et de Servius, *in Bucol.* V, 66.

2. Comp. ce que dit Servius, à propos de Labeo, *in Æneid*, III, 168 et Apulée, *De deo Socratis*, XV.

3. Dans Pauly-Wissowa, IV, 1351.

4. *Hist. anc. de l'Eglise*, II, 52.

5. D'après saint Augustin, *Cité de Dieu*, IX, 19.

6. *Ibid.*, X, 9 ; cf. X, 26.

gustin, et le soin qu'il prend aussitôt de marquer la valeur propre de ces deux termes, *ange, démon.* — D'autre part, Arnobe laisse entendre que ses adversaires, en puisant dans les anciennes annales romaines, comptent bien faire pièce aux chrétiens [1]. Et il n'est point invraisemblable qu'il pense à Labeo, chez qui il s'approvisionne si volontiers de faits, dans l'ordre cultuel et religieux.

IV

Cornelius Labeo semble avoir été, au total, en cette fin du IIIe siècle, animé du même esprit de curiosité et de ferveur qui avait poussé Porphyre à tant de recherches sur la religion grecque. Seulement il opérait, lui, dans le domaine des choses romaines. Sa vaste information, qui savait recueillir les interprétations du passé et y joindre ses propres exégèses sur les points controversés (par exemple, sur la véritable nature des Pénates) ; sa connaissance profonde des anciens rituels, des vieux livres de la *disciplina Etrusca* ; l'esprit philosophique dont il pénétrait parfois toute cette érudition, voilà ce qui dut le faire considérer comme une sorte de Varron modernisé, dont le paganisme pouvait être fier, et chez qui il trouvait comme une réserve documentaire, précieuse dans les controverses.

1. Haec omnia quae sunt a vobis *in oppositione* prolata (VII, 37 : Reifferscheid, p. 272, l. 6).

CHAPITRE III

AUTOUR DE LA PERSECUTION DE DIOCLÉTIEN

I. La persécution de Dioclétien. — II. La collaboration des polémistes païens à la guerre religieuse. Les deux pamphlets analysés par Lactance ; celui d'un philosophe anonyme et le Discours ami de la vérité, *de Hiéroclès. — III. Rôle attribué par Hiéroclès à Apollonius de Tyane. — IV. Exaltation progressive de la figure d'Apollonius. Les comparaisons entre le Christ et les sages du paganisme n'ont pas toujours été dictées par une intention dénigrante : la lettre de Mara Bar Sérapion à son fils. — V. Dès le troisième siècle, cependant, Apollonius est exploité contre Jésus par les néo-platoniciens, — VI. La partie positive de l'œuvre de Hiéroclès. — VII. Les dispositions de la société païenne en ce début du IVe siècle. Les piétistes. Les fanatiques. — VIII. Le sacerdoce païen. Les « oracles », animateurs de la persécution. — IX. Les initiatives populaires : l'inscription d'Arykanda. — X. Comment Maximin Daia avivait le zèle des masses contre le christianisme. — XI. Ses* Actes de Pilate. *— XII. Sa réforme des cultes païens. — XIII. Les rites chrétiens parodiés au théâtre : la* passion *de saint Genès.*

I

On sait dans quelle atmosphère embuée de sang se déroulèrent les premières années du IVe siècle. Par ses réformes profondes, opérées dans l'organisation de l'Empire et dans toutes les parties de l'administration, Dioclétien avait rendu

de grands services au monde romain. Pendant plus de dix-huit ans, il ne manifesta aucune hostilité particulière à l'égard du christianisme. Mais il était, au fond, tout pénétré de l'idéal des vieilles mœurs romaines, et plein de respect pour le passé. Il estima, à un moment donné, qu'il y avait trop de chrétiens dans son palais et dans son armée. Certaines épurations préparèrent le terrible édit qui fut affiché à Nicomédie le 24 février 303. Les églises seraient saisies et démolies, les livres saints brûlés, tout dignitaire chrétien, militaire ou civil serait dépouillé de ses charges. Cet édit fut bientôt complété par une série de mesures encore plus menaçantes. La profession de christianisme était interdite, et tous les fidèles obligés de faire acte public d'adhésion aux cultes officiels. Les pénalités du refus étaient l'emprisonnement, pour commencer; puis, en cas d'obstination, la torture, la relégation, la mort, ordinairement par le feu, — et cela sans aucune considération du rang social. Des policiers, armés de listes nominatives, fouillaient les maisons, traînaient les occupants au temple, y compris les femmes et les enfants. Jamais encore on n'avait vu un tel déchaînement de violences morales et d'atrocités.

Nous n'avons pas à raconter les phases de cette véritable guerre de religion, mais seulement à étudier l'action intellectuelle qui, du côté païen, y coopéra, dans l'illusoire espérance d'en finir une bonne fois avec l'Église.

II

C'est J. Bidez qui a remarqué qu'il fallut attendre Dioclétien pour voir une collaboration s'établir entre les

législateurs et les polémistes, — et que « trois quarts de siècle devront passer encore avant qu'un empereur se donne pour le défenseur de la philosophie, en invitant ceux qui la professent à venir le conseiller dans ses entreprises [1] ».

Lactance nous est témoin qu'à l'époque même ou s'allumait la persécution, deux ouvrages parurent où le christianisme était vigoureusement attaqué [2]. Les renseignements qu'il fournit à ce propos sont si importants qu'il convient de les donner ici au complet. Il n'y manque que les noms des deux auteurs. Mais Lactance s'est attardé à décrire les traits peu engageants de leur physionomie morale, et il résume la substance de leurs pamphlets.

J'enseignais la rhétorique en Bithynie, où j'avais été appelé (raconte Lactance) [3], quand le Temple de Dieu (= l'église de Nicomédie) y fut détruit (par la persécution) [4].

Juste à ce moment se levèrent deux hommes qui osèrent insulter la vérité, gisante et humiliée, avec autant d'arrogance que peu d'à-propos.

Le premier se donnait comme le pontife de la philosophie. Mais c'était un vicieux, ce professeur de continence; et il ne brûlait pas moins de cupidité que de luxure ! Dans son école, il louait la vertu, il vantait l'économie et la pauvreté; mais il menait une vie à ce point somptueuse qu'il mangeait moins bien au palais que chez lui. Seulement ses longs cheveux, son pallium, et surtout son argent (pas de voile meilleur que celui-là !) lui servaient à masquer ses débordements. Afin d'accroître sa fortune, il employait d'étonnantes intrigues pour se couler dans l'amitié des juges, qu'il se conciliait grâce à l'autorité que lui valait son titre usurpé : alors, non seulement il vendait leurs sentences,

1. *Vie de Porphyre*, p. 68.

2. En connaissait-il d'autres encore ? Il écrit (*Div. Inst.*, V, IV, 2) : « Je ne doute pas qu'en bien des endroits *beaucoup d'autres* n'aient dressé, *soit en grec, soit même en latin*, le monument de leur injustice. » Mais la donnée est trop vague pour qu'on puisse l'exploiter. — Le maître de Lactance, Arnobe, réfute ceux qui appellent le Christ « hominem natum et crucis supplicio interemptum » (« ... patibulo adfixus interiit, I, 40) ; et un magicien formé aux sortilèges égyptiens (I, 43). Mais il ne s'agit, semble-t-il, que de griefs oraux.

3. *Div. Inst.*, V, 2 (Brandt, dans le *Corp. Script. eccl. lat.*, XIX, 1, p. 403).

4. Le 23 février 303.

mais encore, grâce à son crédit, il empêchait ses voisins, chassés par lui de leurs maisons et de leurs champs, de réclamer ce qui leur appartenait. Ses mœurs condamnaient ses principes ; ses principes condamnaient ses mœurs. Il était ainsi à l'égard de soi-même un censeur sévère et le plus rigoureux des accusateurs.

Or dans le temps même où le peuple des justes subissait d'effroyables sévices, ce personnage vomit trois livres contre la religion et contre le nom chrétien.

Voici, d'après Lactance, quel en était l'esprit :

Il déclarait dès le début que le devoir d'un philosophe était de tendre la main aux égarés et de les ramener dans le bon chemin, c'est-à-dire au culte des dieux, dont la majestueuse volonté gouverne l'univers. Il ne fallait pas permettre, ajoutait-il, de laisser leur inexpérience pâtir de certaines perfidies, ni que des gens sans scrupule exploitent leur simplicité et en vivent. Il avait donc entrepris une tâche vraiment digne d'un philosophe, celle de présenter la lumière de la sagesse à ceux qui ne savent point voir, pour les aider à revenir au bon sens en même temps qu'au culte des dieux, et à renoncer à leur obstination entêtée : ainsi éviteraient-ils les tourments, et d'atroces déchirements de leur chair, meurtrie sans nul profit.

Pour qu'on vît bien le dessein qui l'avait conduit à élaborer cet ouvrage, il se répandait en compliments à l'égard des princes « dont, déclarait-il, la piété et la prévoyance avaient éclaté surtout dans la défense du culte des dieux ; et qui avaient pris enfin, dans les affaires humaines, les mesures voulues, en vue de réprimer une superstition impie, digne de vieilles femmes. Ainsi les hommes, sans exception, vaqueraient aux cultes légaux et sentiraient les effets de la bienveillance divine ».

Mais dès qu'il voulut ébranler les bases de la religion contre laquelle il pérorait, il apparut inepte, sot, ridicule. Lui qui se donnait pour si soucieux de l'intérêt d'autrui, non seulement il ignorait la doctrine à laquelle il s'en prenait, mais il ne savait même pas ce qu'il disait... Un blâme que tout le monde lui adressait, c'était d'avoir entrepris ce travail juste au moment où une abominable cruauté déchaînait ses fureurs. Oh ! ce philosophe adulateur, esclave des contingences ! A dire vrai, le mépris qu'il encourut fut à la mesure de sa sottise : il n'obtint pas le crédit qu'il espérait, et au lieu de la gloire à laquelle il prétendait il n'emporta que critiques et reproches.

Quel était ce doucereux sophiste, ce Tartufe onctueux et insinuant? Nous n'avons aucun moyen de l'identifier. Lactance ne semble pas croire, d'ailleurs, que son élucubration ait beaucoup nui aux siens.

Il en va différemment de l'autre libelle. Celui-là, il le prend fort au sérieux, et il en souligne la documentation précise et redoutable. Nul doute qu'on ne doive reconnaître, dans le *judex* qui l'avait composé, ce Sossianus Hiéroclès qui est mentionné dans une inscription de Palmyre[1]. Nous pouvons le suivre dans quelques étapes de sa carrière. Il avait été d'abord *vicarius* (sans doute d'un des préfets du prétoire[2]), puis *praeses*, gouverneur de la province à laquelle Palmyre était rattachée[3], d'où il passa avec le même titre en Bithynie[4]. Lactance le considérait comme un des conseillers qui avaient le plus fortement agi sur Dioclétien pour le décider à une nouvelle persécution[5]. Hiéroclès devint peu après gouverneur de la Basse Égypte, et il s'y comporta d'une façon abominable, insultant les chrétiens qui lui étaient déférés, et livrant « les vierges saintes » à des tenanciers de maisons publiques. L'indignation causée par ses procédés fut telle qu'un chrétien du nom d'Ædesios le souffleta publiquement, le jeta par terre, le foula aux pieds en lui enjoignant d'y mettre

1. *Corp. Inscr. lat.*, III, 133 = III, 6661. Cette inscription dut être gravée entre le 1er mars 293 et le 1er mai 305. Elle commémore la construction d'un camp, à laquelle a présidé Sossianus Hiéroclès, *vir perfectissimus, praeses provinciae*.

2. Lactance, *De Mort. Persec.*, XVI, 4 (*Corp. Script. eccl. lat.*, XXVII, p. 189, ligne 19).

3. *L'Arabia Libanensis*, selon Mommsen.

4. *De Mortibus Persec.*, XVI, 4 (Brandt, p. 189).

5. Voir le début du morceau traduit plus loin, et le *De Mort. Persec.*, XVI, 4.

fin : l'audacieux fut torturé et précipité dans la mer [1].

Il paraît probable que Hiéroclès rédigea son ouvrage, peu après le moment où l'édit de persécution fut lancé [2].

On se rappelle que Chateaubriand a utilisé ce personnage dans ses *Martyrs*. Il a puisé chez Lactance les éléments du portrait terrible que trace Eudore, et cela non seulement dans le passage relatif à Hiéroclès lui-même, mais aussi dans celui du sophiste innommé. Seulement, il en a modernisé les traits en prêtant à son Hiéroclès le jargon du « philosophisme », genre XVIIIe siècle.

Voici le texte de Lactance sur Hiéroclès [3].

L'autre traita le même sujet d'une façon plus corrosive. Il appartenait alors à la catégorie des juges [4] et fut, au premier chef, responsable de la persécution. Non content de ce crime, il poursuivit de ses écrits ceux qu'il avait déjà cruellement frappés. Il composa deux opuscules qu'il intitula non pas « Contre les Chrétiens » (il ne voulait pas avoir l'air de les pourchasser, comme un ennemi) mais « Aux Chrétiens », prenant aussi le rôle d'un conseiller humain et bienveillant.

Il se donnait du mal *pour démontrer que la Sainte Écriture n'est que mensonges et contradictions*. Il soulignait les apparentes disconvenances de certains passages, et cela avec une telle insistance et en fouillant si avant, *qu'on peut se demander s'il n'avait pas fait jadis partie de notre secte*.

Si la supposition est exacte, quel Démosthène pourrait exonérer d'impiété un traître à la religion naguère embrassée avec ardeur, à la foi dont il avait revêtu le nom, au sacrement qu'il avait reçu ? Mais peut-être le hasard seul avait-il fait tomber entre ses mains nos saints Livres. Alors quelle témérité d'oser dissoudre ainsi ce que personne ne lui avait expliqué ? Le fait est qu'ou bien il n'en avait rien appris, ou

1. Ces faits sont racontés par Eusèbe, dans la « récension longue » des *Martyrs de Palestine*, v, 3 (trad. Grapin, III, p. 209).

2. Harnack, *Chronol.* II, p. 117 pense à tort que Hiéroclès écrivit *avant* la persécution. Lactance dit en propres termes « ...etiam scriptis eos *quos adflixeret* insecutus est ».

3. *Div. Inst.*, V, II, 12 (Brandt, p. 405, lignes 22 et s.).

4. *Iudex*, à cette époque, équivaut au mot « gouverneur ». Voir Daremberg-Saglio, III, 1, 632.

bien il n'y a rien compris. Des contradictions, nos saintes Lettres sont aussi éloignées d'en offrir, qu'il était éloigné lui-même de la foi et de la vérité.

C'est surtout saint Paul et saint Pierre qu'il déchirait, ainsi que les autres apôtres, qu'il traitait de semeurs de mensonges, et présentait comme des gens grossiers et ignorants, dont plusieurs gagnaient leur vie en exerçant le métier de pêcheurs. On aurait dit qu'il lui déplaisait que cette religion ne fût pas sortie de l'imagination d'un Aristophane ou d'un Aristarque !

C'est justement leur manque de culture qui écarte des apôtres tout soupçon d'avoir voulu feindre, et d'avoir été capables de le faire. Le moyen qu'un ignorant combine une doctrine cohérente, alors que les plus doctes philosophes, Platon, Aristophane, Épicure, Zénon, ont avancé des idées contradictoires et qui ne cadrent pas ensemble ? Le propre du mensonge est de se démentir soi-même...

Cet auteur affirmait que le Christ lui-même, chassé par les Juifs, avait groupé neuf cents hommes et exercé le brigandage. Qui oserait s'inscrire en faux contre une si haute autorité ?... Il essayait d'affaiblir l'importance des miracles du Christ sans toutefois les nier, *et voulait démontrer qu'Apollonius (de Tyane) en avait fait de pareils et même de plus grands*. Je m'étonne qu'il ait passé sous silence Apulée, dont on cite communément tant de prodiges ! Mais pourquoi donc, ô tête folle, personne n'adore-t-il Apollonius comme un Dieu — sauf toi peut-être, bien digne d'un tel dieu, avec lequel tu seras éternellement puni par le Dieu véritable. Si le Christ était un magicien, parce qu'il a accompli des prodiges, Apollonius s'est montré plus habile encore, puisque, à t'en croire, au moment où Domitien se disposait à le punir, il disparut soudain de son tribunal, — tandis que le Christ, lui, se laissa prendre et attacher à la croix !

Ce polémiste a peut-être voulu incriminer l'orgueil du Christ pour s'être donné comme un dieu, afin de faire ressortir la modestie d'Apollonius qui, plus grand thaumaturge, n'a nullement réclamé sa déification... Ce serait sottise de croire qu'Apollonius n'ait pas voulu d'un titre qu'il aurait souhaité sans nul doute, s'il avait pu l'obtenir. On ne refuse pas l'immortalité, surtout quand comme lui « on est adoré, nous dis-tu, par certains, comme un dieu, et que l'on se voit élever une statue, sous le nom d'Hercule Alexicacus, par les habitants d'Ephèse, chez qui elle est encore honorée ». Apollonius n'a pu être cru dieu après sa mort, parce qu'il était constant qu'il n'avait été qu'un homme et un magicien... « Je n'admets pas, déclare notre auteur, que, si Apollonius ne passe pas pour dieu, c'est qu'il ne l'a pas voulu ; non, mais

c'est pour mieux faire éclater notre supériorité de sagesse sur vous. Nous ne nous sommes pas empressés de le croire dieu, malgré les miracles qu'il a accomplis ; vous autres, pour quelques menus prodiges, vous avez cru tel votre Jésus. »

Il n'est pas surprenant qu'éloigné comme tu es de la sagesse divine, tu n'aies rien compris à ce que tu as lu, puisque les Juifs qui, dès l'origine, lisaient les prophètes et à qui Dieu avait accordé sa mystérieuse alliance, n'ont rien compris à ce qu'ils lisaient. Apprends donc, si tu as une lueur d'intelligence, que si nous croyons Jésus, Dieu, ce n'est pas parce qu'il a fait des miracles, mais parce que nous avons vu se réaliser en lui ce que nous annonçaient les vaticinations des prophètes...

Cet homme voulut sans doute faire comme le loup qui se cache sous une peau de brebis : il osa intituler son livre abominable, où respire la haine de Dieu, Φιλαληθεῖς [1]. C'était une façon de faire choir le lecteur dans ses filets. Inconscience plutôt que méchanceté ? Soit ! Mais quelle vérité nous as-tu apportée, — sauf la trahison finale que tu as ménagée aux dieux après t'être constitué leur défenseur ? *Car tu entames les louanges du Dieu suprême, tu le proclames roi, très grand créateur de l'univers, Source du Bien, père de toutes choses, qui a formé et qui conserve les vivants !* Tu as enlevé à ton Jupiter son royaume, tu l'as évincé du pouvoir suprême et relégué au rang des subordonnés. Ta propre conclusion apporte donc la preuve de ta sottise, de ta folie, de ton erreur. Tu affirmes l'existence des dieux et tu les subordonnes, tu les assujettis à ce Dieu dont tu essaies de renverser le culte !

III

Ce qui est contenu dans le *Philalèthès* — en dehors du paradoxe par lequel il se vante de mettre sur le même pied notre Maître et Sauveur et le philosophe de Tyane — n'appartient pas en propre à cet ouvrage, mais est tiré effrontément d'autres écrits, non seulement pour le fond, mais encore mot pour mot et, pour ainsi dire, syllabe par syllabe. »

C'est en ces termes que s'exprime Eusèbe de Césarée au

1. *Amis de la vérité.* Ce pluriel s'accorde avec le substantif *libros.* Le titre authentique devait être Λόγος Φιλαλήθης, *Discours ami de la vérité.* Celse avait intitulé plus hardiment son livre « *Discours véridique* ».

seuil de la réfutation qu'il donna, vers 311-313, de l'écrit de Hiéroclès[1]. Il ne cite que Celse, comme source de cet ouvrage. Mais s'il eût mieux connu alors le pamphlet de Porphyre, qu'il devait un jour réfuter[2], il ne se serait pas mépris sur l'évidente parenté entre Porphyre et Hiéroclès. Lactance, qui ignorait pareillement Porphyre, ne s'est pas aperçu non plus des emprunts de Hiéroclès, et c'est une des raisons qui lui ont fait surestimer l'importance de son livre.

J'ai souligné dans le long morceau de Lactance les passages où cette affinité se découvre le plus sûrement. Contradictions de l'Écriture sainte; critiques très vives exercées contre saint Pierre et saint Paul; comparaison instituée entre Jésus et Apollonius de Tyane, tous ces traits, nous les avons déjà rencontrés chez Porphyre. Sans doute Hiéroclès avait-il développé avec une complaisance spéciale le parallèle du Christ et d'Apollonius, puisqu'Eusèbe l'entreprend longuement sur ce point particulier. Il dut contribuer pour sa part à transformer le héros de Philostrate en cette sorte de saint thaumaturge dont les païens se prévaudront avec orgueil tout au long du IVe siècle. Quant à l'absurde donnée sur le Christ qui se serait fait brigand à la tête d'une troupe de neuf cents hommes, nous ne savons où il l'avait trouvée : pas chez Porphyre, je crois, car le sens critique était trop aiguisé chez celui-ci pour qu'il ait accueilli cette insanité.

1. *Contra Hieroclen*, 1 (*Patrol. gr.*, XXII, 796).

2. HARNACK (*Chronol.*, II, 119) a eu tort de contredire sur ce point VALOIS, l'éditeur d'Eusèbe au XVIe siècle : l'erreur d'Eusèbe prouve qu'il n'avait pas lié de bonne heure connaissance avec l'écrit anti-chrétien de Porphyre, comme le prétend Harnack. Il n'a pas connu non plus le florilège tiré de Porphyre qu'un excerpteur inconnu forma au début du IVe siècle (voy. p. 247).

IV

Arrêtons-nous un instant sur cette « sublimation » progressive du héros de Philostrate.

Nous avons observé qu'en écrivant au début du IIIe siècle sa fameuse *Vie d'Apollonius de Tyane*, Philostrate y avait inséré un certain nombre d'épisodes apparentés aux récits du Nouveau Testament. On a souvent conclu de là qu'une intention de polémique lui avait suggéré l'idée de cette biographie, et qu'il avait essayé de composer une figure assez prestigieuse pour pouvoir être comparée, et préférée même, à celle de Jésus. Une telle intention a certainement traversé son esprit. Qu'elle fournisse la clé de l'œuvre tout entière, c'est un point qui reste douteux.

En tous cas, le succès de l'ouvrage favorisa très vite l'exaltation de son Saint, devenu grâce à l'image plus ou moins fantaisiste que Philostrate avait tracée de lui, la plus haute, la plus imposante figure du paganisme.

Apollonius avait fait des miracles; il avait endoctriné ceux qui l'écoutaient; il s'était montré profondément respectueux des cultes traditionnels, dont il avait expliqué à leurs dévots le véritable esprit. Il était tentant pour des polémistes, décidés à ne garder aucun ménagement, de dire aux chrétiens : « Ce Jésus que vous présentez comme supérieur à toute humanité, encore qu'ayant revêtu l'humanité, n'est pas aussi exceptionnel que vous le supposez. nous pouvons vous en offrir un autre exemplaire qui ne lui cède en rien, et à qui sa haute culture philosophique assure même une supériorité manifeste. Vous croyez que

le Fils de Dieu est descendu sur la terre ; vous le reconnaissez tel à un certain nombre de signes. Nous allons vous montrer que la plupart de ces signes ont reparu dans la personne, dans la vie de notre Apollonius, lui aussi thaumaturge bienfaisant, porteur de la bonne parole. Et voilà qui transporte sur le plan humain une histoire que vous placez imprudemment sur le plan surnaturel. »

Il ne faut pas croire (pour le dire en passant) que ç'ait été toujours dans une intention désobligeante que Jésus fut rapproché de certains sages du paganisme. William Cureton a publié en 1855, dans son *Spicilegium Syriacum*, d'après un manuscrit du *British Museum*[1], une lettre en syriaque d'un certain Mara Bar Serapion à son fils Serapion[2]. Mara Bar Serapion a vu détruire sa ville de Samosate ; il est tenu en prison par les Romains. Heureux, au milieu de sa misère, d'apprendre l'excellente conduite de son fils, il lui adresse quelques avis sur le peu de prix des honneurs et de l'argent, dès là qu'on les compare à la sagesse. Les Athéniens n'ont rien gagné, observe-t-il, à condamner Socrate ; ni les Samiens à brûler Pythagore ; ni les Juifs à mettre à mort *leur sage roi*, puisque, peu après, ils ont vu leur patrie détruite et qu'ils ont été dispersés à travers les nations. Socrate n'est pas mort (vraiment), grâce à Platon ; ni Pythagore, à cause de la statue qui lui a été élevée (sur l'ordre de l'oracle de Delphes) ; ni *le sage roi*, en raison des lois qu'il avait promulguées (et qui lui survivent).

1. N° 987 (*Add.* 14658, VIIe s.).
2. P. XIII et 73. — La lettre fait allusion à la destruction de Jérusalem, mais ne peut malheureusement être datée avec précision. Elle est, sans doute, du second ou du troisième siècle.

Rien, dans cette lettre, ne décèle un chrétien, Mara Bar Serapion n'est qu'un brave païen, nourri de lieux communs de philosophie populaire. Et il ne pense assurément qu'à honorer ce « sage roi » — le Christ — en le haussant sur la même ligne que Pythagore et Socrate.

D'autres y mettaient plus de malice, comme nous l'allons voir.

V

Dès la seconde moitié du IIIe siècle, cette exploitation du roman de Philostrate avait été mise en train. Albert Réville s'étonnait que « l'école philosophique d'Alexandrie, représentée par Porphyre et Jamblique, ne paraisse pas en faire plus de cas[1] ». En réalité, Porphyre n'avait nullement négligé de s'en servir ; les fragments groupés par Harnack nous permettent de nous en rendre compte. Au témoignage de saint Jérôme[2], il s'en était prévalu pour essayer d'annuler la preuve tirée des miracles apostoliques : « Ces pauvres rustres d'apôtres, écrivait-il, ont fait des miracles. Est-ce donc chose si importante que de faire des miracles ? Les Mages d'Égypte en ont opéré contre Moïse. *Apollonius en a fait.* Apulée en a fait. Ils en ont fait des quantités. » — Ailleurs[3] il opposait aux humiliations du Christ se laissant frapper, cracher au visage, couronner d'épines, l'attitude hardie et avisée d'Apollonius qui, après avoir résisté en face à Domitien, disparut soudain de la

1. *Revue des Deux-Mondes*, t. LIX (1865), p. 638.
2. *Tract. de psalmo LXXXI* (*Anecdota Maredsolana*, III, 2, p. 80) : texte n° 4 dans le recueil de Harnack.
3. Mac. Magnès, *Apocrit.* III, 1 ; texte n° 63.

cour impériale et, peu d'heures après, se montra à Dicaearchia. — Pour lui, Apollonius était le seul que pussent citer les chrétiens pour justifier la prédiction du Sauveur, quand il avait annoncé (*Matth.*, XXIV, 4-5) que beaucoup viendraient en son nom, disant « je suis le Christ[1] ».

Quoi qu'en ait pensé Albert Réville, c'est bien au sein de l'école néo-platonicienne que le sage de Tyane fut systématiquement opposé à Jésus. Et nous avons constaté que ce parallèle fut largement utilisé par Hiéroclès, au début du IVe siècle.

VI

La partie positive de l'œuvre de Hiéroclès, c'est Lactance qui nous la signale, sur le mode ironique, dans les dernières lignes de sa notice. Hiéroclès avait essayé de concilier le polythéisme traditionnel avec le monothéisme philosophique; et il célébrait par une litanie d'expressions honorifiques l'unicité du Dieu suprême, créateur et conservateur de toutes choses.

Depuis longtemps ce genre d'interprétation trouvait faveur parmi les esprits cultivés. Rappelons-nous ce qu'écrivait déjà, à l'époque des Antonins, l'éclectique platonicien Maxime de Tyr[2]:

Parmi tant de contradictions qui mettent les hommes aux prises, on peut constater sur la terre entière cette loi, cette conception rationnelle, reconnue par tous : *il n'y a qu'un Dieu, roi et père de tous, et il y a beaucoup de dieux, enfants de Dieu, et participant à son pouvoir.* Voilà

1. *Ibid.* IV, 5 : texte n° 60.
2. Diss. XVII, 5.

ce que dit le Grec, voilà ce que dit le barbare, et celui qui habite au centre des continents, et le riverain des mers, et le sage, et l'ignorant !

N'était-il pas question aussi, chez Apulée, d'un *summus atque exsuperantissimus divum*[1], qui gouverne de très haut l'univers[2], au-dessus des multiples divinités?

Cette conception (qui remonte, en dernière analyse, au *Timée* de Platon) avait eu une remarquable fortune au IIIe siècle. « L'ancien paganisme, remarque Eug. de Faye, devient un monothéisme qui souffre que le Dieu qu'il proclame soit entouré d'assesseurs, sans doute divins, mais entièrement subalternes[3]. » Le néo-platonisme contribua à l'installer dans les esprits. Hiéroclès avait dû se l'approprier d'autant plus volontiers qu'elle tendait à donner une allure raisonnable au polythéisme et lui permettait d'esquiver les coups très rudes qui lui étaient portés.

A tout prendre, ce que Lactance dit du *Philalètès* ne permet guère d'y supposer la moindre originalité, soit dans les arguments mis en œuvre, soit dans les considérations philosophiques auxquelles s'était élevé Hiéroclès[4].

VII

Certains indices révèlent durant la période si troublée qui précéda immédiatement l'Édit de Milan une reviviscence très sensible du piétisme païen, qui se mit à travailler dans le même sens que le déisme philosophique, avec la colla-

1. *De Mundo*, 27 (éd. P. Thomas, p. 163, l. 11).
2. *Ibid.*, 25 (Thomas, p. 160, l. 20).
3. *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, III, 85.
4. Pour la question de savoir si Hiéroclès aurait servi de source à Macarius Magnès, voir p. 246.

boration du sacerdoce, en passe d'être dépossédé de son influence.

Les lecteurs que n'effraie point la prodigieuse verbosité de l'ancien rhéteur Arnobe, lequel s'improvisa apologiste sur le tard, y découvrent au livre III de son *Adversus Nationes* une curieuse page sur la mentalité de certains païens. Las des sarcasmes des chrétiens contre la mythologie, ils en étaient venus à souhaiter la disparition, par autorité de justice, de certaines œuvres de Cicéron, comme le *De Natura Deorum*, le *De Divinatione*, où la polémique chrétienne trouvait de quoi s'approvisionner.

Arnobe feint de se déclarer tout prêt à honorer les dieux, pour lesquels les païens requièrent son respect, mais à condition que ceux-ci consentent à l'éclairer sur la vraie nature de Janus, de Junon, de Vénus, etc.

Peut-être auriez-vous pu nous provoquer à adorer ces divinités, si vous-mêmes — oui, vous, les premiers — vous ne vous formiez à leur propos des idées si honteuses qu'elles souillent leur honneur et les frustrent des attributs qu'on leur prête. Il nous est impossible de croire que leur nature — cette nature immortelle et suréminente — soit divisée en sexes ; qu'il y ait parmi eux les mâles d'un côté, les femelles de l'autre. C'est là une objection que, dans les lettres latines aussi bien que dans les lettres grecques, des hommes de cœur ont, il y a beau temps déjà, parfaitement exposée : au premier plan, Tullius (Cicéron), le plus éloquent des Romains, sans crainte de s'attirer le reproche d'impiété, a montré avec une probe et entière franchise, avec une loyauté supérieure, ce qu'il pensait de cette conception... Mais à quoi bon lui emprunter ici les séductions de sa parole, la splendeur de son style ? *Ne sais-je pas qu'il y en a (parmi vous) un bon nombre qui se détournent des livres qu'il a écrits sur ces questions, qui les fuient, et refusent toute audience à une lecture qui bat en brèche leurs préjugés ? N'y en a-t-il pas d'autres dont je perçois les murmures indignés, et qui déclarent que le Sénat devrait porter un décret d'anéantissement contre ces ouvrages, où la religion chrétienne trouve confirmation et qui annulent l'autorité des*

anciennes traditions ? Mais supprimer les écrits, vouloir faire disparaître des textes déjà livrés au public, ce n'est pas là défendre les dieux, c'est redouter le témoignage de la vérité [1] !

Certes, il ne faudrait pas se représenter sur le modèle de ces intransigeants toute la société païenne de ce temps. Au début de son ouvrage dirigé contre le manichéisme, Alexandre de Lycopolis (en Thébaïde), que Photius traite d'évêque, mais qui n'était selon toutes les vraisemblances qu'un philosophe néo-platonicien [2], oppose aux subtilités de la secte qu'il va combattre la « simplicité » de la philosophie des chrétiens. « Son principal objet, écrivit-il, est de régler les mœurs des hommes, après leur avoir inculqué la doctrine d'un Dieu, seule cause efficiente de l'univers. Elle défend les questions obscures, les arguments pointilleux sur la raison des choses, etc... »

Une telle bienveillance n'était pas courante, cela va de soi. Lactance, qui connaît bien ses contemporains, les divise en plusieurs catégories [3] : « les ignorants, les sots qui tiennent la fausse religion pour la véritable, parce qu'ils ne savent rien de celle-ci et ne comprennent rien à celle-là » ; puis encore « les gens cultivés qui ignorent, eux aussi, la vraie religion, — ou qui persévèrent dans celle dont ils savent la fausseté pour ne pas se donner l'air d'avoir les mains vides (*ut aliquid tenere videantur*) — ou qui ne pratiquent absolument aucun culte, par peur de se tromper, comme si la pire erreur n'était pas de vivre comme les bêtes,

1. *Adv. Nationes*, III, 6 (Reifferscheid, *Corp. Script. Eccl. lat.*, t. IV, p. 115, l. 21 et s.).
2. C'est l'avis de Tillemont ; c'est aussi l'avis du dernier éditeur d'Alexandre, A. Brinkmann (Leipzig, 1895) ; l'opuscule a été recueilli dans la *Patrol. grecque*, t. 18, col. 411-448.
3. *Div. Inst.*, II, III, 22 (Brandt, I, 107).

quand on a figure d'homme ». Mais il n'a pas rencontré, parmi eux, seulement des sceptiques et des jouisseurs ; il a vu aussi des fanatiques, d'une crédulité naïve, vite exaspérée[1], et dont il prévoit que la seule lecture de ses *Institutions* les jettera hors d'eux, leur donnera l'impression d'une souillure personnelle.

La mentalité de ces dévots est donc pareille à celle que signale Arnobe, ancien maître de Lactance.

Pour que certains esprits aient accepté, à l'égard des écrits cicéroniens, l'idée d'une mesure inquisitoriale aussi peu conforme au large éclectisme qui était de tradition à Rome, dans l'ordre religieux, il faut que l'inquiétude ait singulièrement grandi dans les milieux cultivés païens, du fait des progrès de la foi nouvelle. Le puissant effort anti-chrétien du début du IVe siècle se comprendrait mal, si l'on ne tenait compte de ces graves préoccupations, qui engendrèrent les mesures décisives, ou crues telles, auxquelles l'État romain finit par se décider, après quelques atermoiements.

VIII

Les dispositions malveillantes des autorités rencontraient une complicité sournoise du côté du sacerdoce païen, que le christianisme menaçait dans son crédit séculaire, dans ses privilèges, dans son existence même.

Lactance raconte dans le *De Mortibus Persecutorum*[2] que malgré les excitations de Galère, Dioclétien hésitait à faire couler le sang des chrétiens. Ses conseillers eux-

1. *Ibid.*, V, 1, 1 (*inepte religiosis... nimia superstitione impatientes...*).
2. XI (*Corp. Script. eccl. lat.*, XXVII, p. 185).

mêmes, qui le sentaient perplexe, étaient partagés. Alors il résolut de consulter les dieux et envoya un aruspice interroger l'Apollon de Milet. Celui-ci, affirme Lactance, répondit *ut divinæ religionis inimicus*; et l'empereur ne pouvant résister tout à la fois à Galère, à ceux de ses amis qui étaient hostiles aux chrétiens, et à Apollon lui-même, prit le parti de sévir, sans toutefois se prêter d'abord aux cruelles méthodes que Galère lui suggérait et sut plus tard obtenir de lui.

Or, sur cette consultation de l'Apollon Milésien — autrement dit, de l'oracle du Didymeion — nous trouvons de curieux renseignements dans la *Vie de Constantin*, par Eusèbe de Césarée.

Au second livre de cet opuscule, Eusèbe a traduit du latin en grec une *Lettre* de Constantin *à toutes les provinces sur l'erreur du polythéisme*. Au début de son homélie, Constantin, après avoir loué son père, s'exprime en termes sévères sur l'aveuglement, la dureté d'âme de Dioclétien et de Maximin, qui ont allumé les flammes de la guerre civile. Et il rapporte, à ce propos, comment ce fut un oracle d'Apollon qui décida Dioclétien à déclencher la persécution. Il ne paraît guère douteux qu'il fasse allusion à la consultation mentionnée par Lactance [1].

Voici en quels termes (assez gauches) Constantin s'exprime :

> On raconte qu'à cette époque Apollon aurait, du fond d'un antre, d'un réduit ténébreux (et non pas du haut du ciel), rendu un oracle, d'après lequel « c'étaient les justes qui se trouvaient sur la terre qui l'empêchaient d'annoncer la vérité, et qui faisaient mentir les oracles des trépieds ». C'est de ce mal répandu parmi les hommes que se plai-

1. C'est l'avis de Mgr Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, t. II, p. 12, n. 1.

gnait sa prêtresse, en proie au délire, avec sa chevelure farouchement éparse.

C'est toi, ô Dieu très grand, c'est toi dont j'invoque ici le témoignage. Alors que j'étais tout jeune encore, j'ai entendu celui des empereurs romains qui occupait le premier rang — l'infortuné, oui vraiment, l'infortuné, puisque son âme était dupée par l'erreur — s'informer anxieusement auprès de ses satellites de l'identité de ces « justes », « qui se trouvaient sur la terre ». — « Ce sont sûrement les chrétiens ! » lui répondit un des sacrificateurs de son entourage.

Il absorba cette réponse, comme si c'eût été du miel, et il tira l'épée, inventée pour le châtiment des coupables, contre la sainteté irréprochable...

Le mutisme subit dont gémissait la prêtresse d'Apollon dut faire sur Dioclétien une impression d'autant plus vive qu'un fait analogue s'était passé devant lui quelque temps auparavant[1]. Il était en train de consulter les entrailles des victimes, pour y lire l'avenir dont (nous dit Lactance) il était fort préoccupé, quand les aruspices lui notifièrent avec une vive émotion qu'ils ne discernaient plus les indices ordinaires, et que l'*extispicium* ne donnait rien. Leur chef, un certain Tagis, imputa cette paralysie inaccoutumée à la présence « d'hommes profanes ». En effet, explique Lactance, des chrétiens de la maison impériale, s'étant trouvés présents à la cérémonie, avaient fait leur signe de croix, et du même coup mis en fuite les démons qui coopéraient à ces rites idolâtriques. Dioclétien, furieux de sa déconvenue, prescrivit à tout le personnel du palais de sacrifier, sous peine du fouet. Même ordonnance fut portée à l'égard de l'armée, et les soldats qui s'y dérobèrent s'exposèrent à en être chassés.

M. Henri Grégoire a mis en valeur, dans les *Mélanges*

1. Lactance, *De Mortibus Persec.*, X (*Corp. Script. Eccl. lat.*, XXVII, 184).

Holleaux[1], une inscription grecque, dont l'interprétation est assez délicate et où il lit un nouveau témoignage « des folles espérances et du fanatisme d'un parti qui se croyait vainqueur à la veille de la plus complète des catastrophes ». C'est, observe-t-il, « un de ces *tituli* commémoratifs qui énumèrent plus ou moins longuement les mérites des prophètes d'Apollon Didyméen ». Fort mutilée, cette inscription appelle de nombreux compléments, peut-être audacieux ou même téméraires. Ce qui semble s'en dégager, c'est qu'un aruspice, ayant interrogé en vain la prêtresse, songe à s'en retourner, quand le prophète[2] le reçoit sur l'escalier qui conduit à l'*adyton* (c'est-à-dire au sanctuaire où le dieu était censé parler); et là, sous l'inspiration directe du dieu, dénonce l'obstacle qui a réduit la prêtresse au silence, à savoir l'influence paralysante des chrétiens, toujours croissant en nombre; finalement il obtient du dieu que cet obstacle soit levé et que la vaticination s'accomplisse comme d'habitude.

H. Grégoire note que « les sanctuaires prophétiques avaient couramment de ces silences à l'usage des empereurs païens dont il s'agissait de réchauffer le zèle persécuteur »; et que plus tard, sous Julien « un pareil *defectus oraculi* se produisit à Daphné. Apollon, gêné par le voisinage du martyr Babylas, se tut[3] ».

Plus tard, en 311, c'est un haut fonctionnaire de l'administration des finances, le curateur (ou « logiste ») Théotecne, qui, à Antioche, organisait des pétitions

1. Paris, 1913, p. 81 et s. — Cette inscription figure dans les *Addenda* du tome Ier du CIG n° 2883[d].
2. Autrement dit, le prêtre : cf. *Klio* 18 (1923), p. 218.
3. Le fait est raconté par Sozomène, *Hist. Eccl.*, V, 19.

massives contre les chrétiens, et eut l'idée de faire parler les dieux dans un sens hostile à ceux-ci.

En dernier lieu (raconte Eusèbe[1]), il érige une idole de Zeus Philios avec des rites de magie et de sorcellerie, et il imagine pour elle des cérémonies impures, des initiations de mauvais augure, et d'abominables purifications ; il étalait jusqu'auprès de l'empereur son prestige *par des oracles qui l'accréditaient*. Enfin cet homme, pour flatter le maître dans ce qui lui fait plaisir, excite le démon contre les chrétiens *et dit que le dieu ordonne qu'ils soient chassés* hors des limites de la ville et du territoire qui l'entoure, comme étant ses ennemis.

La mise en action du surnaturel païen fut donc, en ce début du IVe siècle, un des moyens qui, en Orient, furent systématiquement employés pour galvaniser la mollesse des foules, favoriser les paniques religieuses et fomenter la persécution.

Dans sa lettre aux habitants de Tyr[2], Maximin Daia utilisait de son mieux cet expédient :

C'est à juste titre, déclarait-il, que votre cité peut être appelée le siège et la demeure des dieux immortels, et nombre de prodiges significatifs attestent que si elle est florissante, c'est que les dieux célestes sont venus l'habiter.

« On découvre ici, a remarqué fort justement Mgr Batiffol[3], une esquisse d'apologétique païenne, qui, après avoir traité le christianisme de songe-creux, fait appel à l'argument des prodiges pour justifier la foi aux dieux descendus du ciel et élisant domicile au milieu des hommes pieux. »

Après la victoire du christianisme, théurges et hiéro-

1. *Hist. Eccl.*, IX, III (trad. GRAPIN, III, p. 13).
2. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IX, VII, 5.
3. *La Paix Constantinienne*, p. 208.

phantes expieront leurs fraudes, dont parfois la torture leur arrachera l'aveu.

Licinius punit cruellement, en 314, ceux d'entre eux qui avaient prêté appui à Maximin. Eusèbe rappelle ce fait dans sa *Préparation Évangélique*[1].

Encore récemment, de notre temps, des hiérophantes, théologiens, prophètes, gens célèbres dans leur théosophie, ont proclamé au milieu des tourments devant les tribunaux romains que c'était par des supercheries qu'ils avaient entretenu l'erreur populaire. Ils ont avoué que tout cet appareil n'était que jonglerie habilement imaginée ; ils en ont dévoilé de leur propre bouche le système, les méthodes, et leurs déclarations ont été relatées dans les procès-verbaux officiels, avant qu'ils aient subi la peine due à une si funeste tromperie... (Parmi eux) certains étaient des magistrats d'Antioche qui s'étaient signalés dans la dernière persécution par les violences auxquelles ils s'étaient livrés contre nous.

IX

En certains cas ce fut le peuple même qui parut provoquer, par des démarches collectives, les rigueurs des autorités. Nous possédons depuis une quarantaine d'années un document précieux qui témoigne de cet état d'esprit, en partie artificiel : c'est la fameuse inscription trouvée par Hula en Lycie, au bourg d'Arûf, sur l'emplacement de l'ancienne Arykanda[2].

Cette inscription est bilingue : six lignes de latin, très mutilées, qui constituent la fin d'une réponse impériale à

1. Eusèbe, *Prép. Evang.*, IV, II, 10-11 (*Patrol. gr.*, 21, 237).

2. Découverte en 1892, cette inscription a été publiée par Mommsen, d'abord dans les *Archaeol.-epigr. Mittheil. aus Oesterr.-Ungar.*, t. XVI (1893), p. 93 et s., puis dans le *Corpus* des Inscr. lat., t. III, p. 2056, n° 12132 ; p. 2226, n° 13625b. Elle est gravée sur un marbre fort endommagé de 12 cm. d'épaisseur, sur 50 cm. de hauteur et 55 cm. de largeur.

la supplique, rédigée en grec, qui la suit. Le rescrit a été placé en tête, par respect; logiquement et chronologiquement, il aurait dû être gravé au-dessous de la supplique.

Voici une traduction de celle-ci :

Aux sauveurs de tout le genre humain, aux augustes Césars, Galerius Valerius Maximinus [Flavius Valerius Constantinus], Valerius Licinianus Licinius, supplique et prière adressée par le peuple des Lyciens et des Pamphyliens.

Les dieux qui sont de même race que vous, ô très divins empereurs, ayant toujours comblé de leurs faveurs, où se marque leur amour pour l'humanité, ceux qui ont la religion à cœur et qui les prient pour la santé de nos maîtres invincibles, nous avons cru bon de nous tourner vers votre immortelle majesté, et de lui demander que les chrétiens, depuis longtemps rebelles et qui restent assujettis à cette folie [1], soient enfin réprimés et ne transgressent plus par leurs funestes nouveautés le respect que l'on doit aux dieux. Ce résultat serait atteint si, par un divin, un éternel décret de vous, on interdisait et on empêchait les pratiques odieuses de ces athées et qu'on les forçât tous à rendre un culte aux dieux, vos congénères, à les invoquer pour votre éternelle et incorruptible majesté, ce qui — cela est évident — profiterait grandement au bien de tous vos sujets.

Nous connaissons d'une façon précise les circonstances qui ont donné prétexte à cette pétition. Galère avait porté, à son lit de mort, un édit de tolérance en faveur des chrétiens; il leur avait assuré la liberté de leur culte, à condition qu'ils n'entreprissent rien contre l'ordre public et qu'ils priassent pour le salut de l'Empereur et de l'État. Après la mort de Galère, Maximin Daia résolut de faire prévaloir en Orient une politique toute contraire. Pour en amorcer les rigueurs, il provoqua, par l'intermédiaire des autorités locales, un mouvement de pétition dans diverses villes d'Asie et de Syrie; ou les magistrats municipaux

1. Proprement, cette « maladie ».

en prirent l'initiative, se doutant bien qu'il leur en saurait gré [1]. L'inscription d'Arikanda nous fournit un intéressant spécimen de ce genre de *referendum*. Le rescrit de l'empereur est écourté; mais nous sommes assurés de nous former une idée exacte de son contenu d'après un rescrit analogue adressé aux habitants de Tyr, et qu'Eusèbe a pris la peine de traduire en grec [2].

Sous des formes onctueuses et patelines, avec toutes sortes de circonlocutions verbeuses, Maximin s'y félicitait que la « pensée humaine » fût en train de se revigorer, après avoir subi l'assaut déprimant « d'hommes moins impies encore que malheureux », et qu'un renouveau si sensible de piété se manifestât à l'égard des dieux, sans la providence desquels les pires fléaux s'appesantiraient sur l'univers. Il invitait la cité à chasser de son sein ceux qui persévéreraient dans leur « maladie » ; et pour la remercier de sa manifestation « spontanée » il lui laissait le choix de la faveur qu'il promettait de lui accorder.

X

Maximin ne se mettait d'ailleurs pas en grands frais d'imagination pour préparer l'opinion aux mesures persécutrices qu'il méditait. Il se contentait de raviver les anciens griefs, les vieilles accusations déjà à demi oubliées, dont il pensait, non sans raison, que la virulence n'était pas tout à fait éteinte. Par exemple, dans sa lettre aux habitants

1. Cf. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IX, 4 et 7 ; Lactance, *De Mortibus Persec.*, 36.
2. *Ibid.*, IX, 7, 3 et s. — Voir aussi le rescrit de Maximin à Sabinus, IX, 9ª, spécialement le § 6.

de Tyr, il laissait entendre que les chrétiens, en provoquant la colère des Dieux, devaient être tenus pour directement responsables des calamités dont l'Orient avait plus d'une fois pâti (mauvaises récoltes, guerres, sécheresses, tempêtes, séismes, et pis encore [1]). Plus d'un siècle auparavant, Tertullien notait déjà : « Le Tibre a-t-il débordé dans la ville, le Nil n'a-t-il pas débordé dans les campagnes, le ciel est-il resté clos, la terre a-t-elle tremblé, la famine ou la peste ont-elles éclaté, c'est aussitôt une clameur : « Les chrétiens au lion ! [2] » Mais ce qui rend probable que cette imputation circulait de nouveau partout, c'est que le rhéteur Arnobe, qui écrivait en Afrique dans les premières années du IVe siècle, en a fait le point de départ de son *Adversus Nationes*. Et il ne manque pas de signaler que ces ineptes calomnies sont répandues et exploitées par les aruspices, les devins (*coniectores*), les diseurs de bonne aventure (*harioli*), les oracles (*vates*), les pseudo-inspirés (*fanatici*), qui voient diminuer le nombre de leurs clients et redoutent la fin des profits qu'ils tiraient de ceux-ci [3]. Ou bien, Maximin faisait publier partout un rapport émanant d'un *dux*, c'est-à-dire d'un chef militaire, de la province de Phénicie [4], lequel dénonçait les turpitudes dont les chrétiens se rendaient coupables, spécialement dans les églises. Or le *dux* tenait ses renseignements de prostituées ramassées dans les rues de Damas, à qui il avait extorqué des déclarations écrites, sous menace de la torture [5]. Certaines données d'Origène font voir que ces calomnies,

1. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IX, VII, 8-9.
2. *Apol.*, XL, 2.
3. *Adv. Nat.*, I, 24 (REIFFERSCHEID, p. 16).
4. La *Phœnicia ad Libanum* ; il y avait aussi la *Phœnicia maritima*.
5. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IX, VII, 2.

désavouées par la plupart des adversaires du christianisme, se colportaient encore sous le manteau, vers le milieu du IIIe siècle[1]. Il n'était point maladroit de leur donner un regain de popularité, en les étayant d'enquêtes plus ou moins truquées.

XI

Maximin ne s'en tint pas là. Au témoignage d'Eusèbe[2], il fit fabriquer des *Actes de Pilate*, « remplis de toutes sortes de blasphèmes contre le Christ ». Les fonctionnaires se chargèrent de donner à cette pièce une large diffusion. « Selon la volonté du souverain, rapporte Eusèbe, ils les envoient à tout le pays de sa juridiction, et, par des affiches, ils recommandent qu'en tous lieux, dans les campagnes comme dans les villes, on les porte à la connaissance de tous; que les maîtres d'école prennent soin de les remettre aux enfants, en substitution des ordinaires matières scolaires, et qu'ils les leur fassent apprendre par cœur. »

On remarquera qu'un travail d'imagination s'était fait de bonne heure autour de la personne de Pilate. En dépit des atermoiements, des molles hésitations et des échappatoires du procurateur, le récit des *Évangiles* le montrait fort peu convaincu de la culpabilité de Jésus, en faveur de qui sa femme même, tourmentée par un songe, était intervenue.

On supposa que Pilate avait dû libérer sa conscience, soit dans un procès-verbal judiciaire relatif au procès, soit

1. Origène, *Contra Celsum*, VI, 40.
2. *Hist. Eccl.*, IX, V, 1.

dans un rapport à l'empereur. Il paraît probable que, dès le second siècle, des pièces de ce genre, forgées par quelque main trop zélée, coururent dans les milieux chrétiens[1]. — Maximin, lui, utilisa le nom de Pilate dans un dessein tout contraire : sans doute montrait-il le représentant de l'autorité romaine, lequel avait été parfaitement au courant de la procédure, dénonçant les impostures de sa victime. Lucien d'Antioche (un des précurseurs de l'arianisme, qui subit courageusement le martyre, le 13 janvier 312) fait allusion dans un *Discours apologétique*[2] à ces *Actes de Pilate,* dont l'esprit et l'intention étaient si différents de l'ancienne rédaction chrétienne. « Les enfants, dit encore Eusèbe[3], avaient continuellement à la bouche, dans les écoles, les noms de Jésus et de Pilate, et les *Actes* fabriqués par outrage. »

XII

A côté de ces diverses combinaisons de politique pratique, Maximin Daia tenta d'introduire dans les cultes païens une centralisation mieux aménagée et de leur assurer le profit d'un personnel de choix. En même temps, il rénovait et multipliait les centres cultuels :

1. Saint Justin, dans sa *1re Apologie,* rédigée vers 150, renvoie par deux fois ses lecteurs, à propos du récit de la Passion, aux *Actes de Pilate* (I, 35 et 48). Tertullien écrit, en 197, dans son *Apologeticus* (XXI, 24), après avoir résumé ce même récit : « Pilate, *qui était lui-même déjà chrétien dans son cœur,* fit connaître tous ces faits relatifs au Christ, à Tibère, alors César. » Et prévoyant une objection sur le peu d'effet d'un pareil témoignage, il ajoute : « Les Césars même auraient cru au Christ, si les Césars n'étaient pas nécessaires au siècle, ou si les Césars avaient pu être chrétiens en même temps que Césars. » Nous possédons dans les *Actes* apocryphes de Pierre et de Paul une lettre de Pilate à *Claude.* Elle est très favorable à Jésus, très hostile aux Juifs.

2. Routh, *Reliquiae Sacrae,* 2e éd., t. IV, p. 6, ligne 22.

3. IX, VII, 1.

Maximin ordonnait d'élever des temples dans toutes les villes et de rebâtir avec diligence les sanctuaires que la vétusté avait détruits. Il établissait des prêtres d'idoles en tout lieu, dans toutes les villes ; il plaçait au-dessus d'eux dans chaque province un grand prêtre choisi parmi ceux qui s'étaient le plus brillamment distingués dans les services publics, et il lui attribuait une escorte militaire et une garde du corps[1].

Eusèbe revient encore, plus loin[2], sur le soin avec lequel Maximin choisissait parmi l'élite des magistrats municipaux les ἀρχιερεῖς qu'il chargeait de surveiller tout le corps sacerdotal; et il constate que ceux-ci « montraient un grand zèle dans l'exercice des cérémonies qu'ils accomplissaient ». Ils furent les plus ardents animateurs de la lutte antichrétienne.

Pour combattre le christianisme, Maximin n'avait cru pouvoir mieux faire que d'imiter l'organisation catholique, telle qu'elle s'était progressivement développée (surtout en Orient), avec ses évêques de ville et même de campagne, et ses provinces ecclésiastiques dirigées par un métropolitain (lequel était, en général, l'évêque de la ville principale de la province). « Ce fut là, remarque Adolf von Harnack non sans quelque ironie, le plus grand, en tout cas le plus manifeste triomphe de l'Église avant Constantin ![3] »

XIII

Il manquerait un dernier trait à ce tableau de l'esprit public, ainsi travaillé par d'habiles meneurs, si nous ne rappelions qu'il est, non seulement possible, mais très

1. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VIII, XIV, 9.
2. IX, IV, 2.
3. *Mission und Ausbr...*, 3e éd., I, p. 467.

vraisemblable que, pour complaire aux sentiments d'une partie du public, les auteurs de « mimes » — il n'y avait plus guère que le mime, à cette époque, qui, dans la décadence profonde du théâtre, eût gardé une réelle vitalité — portèrent parfois sur la scène des épisodes comiques, des « sketches » bouffons, dont les rites chrétiens faisaient les frais.

A ce point de vue, la « passion » de saint Genès, dont notre Rotrou s'est si heureusement inspiré dans sa tragédie de *Saint Genest*, jouée en 1646, renferme certaines données dont il est licite de tirer parti, même si l'ensemble du morceau n'inspire qu'une confiance des plus médiocres[1].

Genès y est présenté comme étant à Rome le directeur d'un théâtre de mimes[2]. Il lui prend fantaisie de parodier un jour devant l'empereur Domitien les mystérieuses pratiques chrétiennes (*ludum exhibere de mysteriis christianae observantiae*).

Quand l'empereur et le peuple furent arrivés au théâtre, l'acteur apparut au milieu de la scène, couché, malade, demandant le baptême : « Hélas, faisait-il, mes bons amis, je me sens lourd ! Je voudrais devenir plus léger... » — Les comparses répondaient : « Comment faire ? Nous ne sommes pas charpentiers ! Faut-il te raboter[3] ? » — Genès reprit : « Imbécile ! je veux mourir chrétien. — Et pourquoi ? — Afin de fuir aujourd'hui dans le sein de Dieu.

On appelle le prêtre et l'exorciste. Les deux acteurs s'asseoient près du lit du prétendu malade : « Cher enfant, pourquoi nous as-tu appelés? » — « Parce que je désire

1. Texte dans Ruinart, *Acta Martyrum Sincera*, éd. de Ratisbonne, 1859, p. 312 et s. Traduction française de Dom Leclercq, *les Martyrs*, t. II, p. 429 et s. et de P. Monceaux, *La Vraie Légende dorée*, Paris, 1928, p. 295 et s. Tillemont place les faits en 285-286 ; Baronius, en 303.

2. *Mimithemelae*. Le mot ne figure pas dans le dictionnaire de Georges. Il est évidemment formé d'après le grec θυμέλη.

3. Allusion probable au métier exercé par Jésus. Voy. p. 201.

recevoir la grâce du Christ, et, régénéré par elle, être délivré des ruines causées par mes iniquités. » Le comédien revêt la robe blanche des néophytes, et la cérémonie du baptême s'accomplit. — Mais un travail secret, depuis longtemps déjà, sans doute, commencé dans son cœur, vient de trouver son point d'aboutissement. Quand, pour achever la fiction, des soldats l'entraînent devant l'empereur, Genès proclame réellement sienne la foi dont il se jouait. L'empereur le fait fouetter, torturer, mettre à mort.

Dans son ensemble, cette passion ne jouit, devant la critique, que d'une autorité médiocre. On fait remarquer que nous en connaissons au moins trois répliques : un certain Gelasinus se serait converti dans des conditions toutes pareilles, à Héliopolis, en Syrie, au début du IVe siècle [1] ; un nommé Ardalion aurait fait de même, alors qu'il contrefaisait le martyre sur la scène ; le cas d'un Porphyre, sous Julien ou sous Dioclétien, se rapproche tout à fait de celui de Genès [2].

Il est probable que ce thème émouvant aura été assez largement exploité, à l'usage des fidèles. Et il est difficile de dire si c'est la passion de Genès, ou une autre, qui en a été le prototype. Mais rien n'interdit d'admettre que le mime, avide d'actualité, ait caricaturé, pour faire rire, les formes extérieures de la liturgie chrétienne. Nous avons même un témoignage non équivoque du regain de ces bouffonneries à l'époque de l'empereur Julien. Saint Grégoire de Nazianze remarque, dans son *Apologie* écrite peu après 362, que les païens pourchassent en tout lieu les chrétiens de leurs méchants propos :

1. Jean Malalas, *Chronog.*, XII, *Corpus* de Bonn, p. 314. Malalas dit « Héliopolis en Phénicie ».
2. *Anal. Bolland*, 1910, 258.

On nous fait comparaître maintenant sur la scène — je le dis presque avec des larmes —, et on se moque de nous d'une façon indigne. Point de spectacle qui plaise mieux que le chrétien bafoué sur le théâtre (ὡς χριστιανὸς χωμῳδούμενος)[1].

Ce qui se passait en plein IVe siècle a pu fort bien se passer aussi sous Dioclétien, à l'époque où est placé le martyre de saint Genès. Retenons donc, comme valable, tout au moins la donnée émouvante qui en constitue le point de départ.

1. *Apol.*, *Or.* II, 84. Comp. Théodoret, *Graec. Aff. Cur.* IX (*Patrol. gr.* 83, 1032-3)

QUATRIÈME PARTIE

L'OPPOSITION INTELLECTUELLE SOUS L'EMPIRE CHRÉTIEN

CHAPITRE PREMIER

LES POINTS D'APPUI DU PAGANISME AU IVe SIÈCLE

I. « L'Édit » de Milan. — II. L'Histoire-Auguste. — III. La Noblesse et le monde des écoles. — IV. Comment s'expliquent les répugnances de ces milieux : la prétendue rusticitas *chrétienne ; les attaques, parfois excessives, à l'égard de la civilisation latine et du* mos maiorum ; *la difficulté d'assimiler la Bible ; les outrances de la propagande ascétique. — V. La religiosité païenne. Virius Nicomachus Flavianus. — VI. Offensive chrétienne contre le groupe des dévots. — VII. Les revisions de manuscrits d'œuvres classiques. — VIII. Trois documents significatifs des dispositions hostiles des lettrés païens. — IX. L'*Asclepius *du Pseudo-Apulée. — X. Un coup de boutoir du rhéteur Victorinus. — XI. La* Vie des Sophistes *d'Eunape de Sardes. — XII. Le cas d'Ausone et de Claudien.*

I

Nous abordons une période nouvelle, celle de la première entente entre le christianisme et l'Empire.

Concerté en février 313, à Milan, par Constantin et Licinius, le fameux Édit — que nous connaissons, non pas en sa teneur authentique, mais d'après les rédactions quelque peu divergentes dues à Lactance[1] et à Eusèbe de Césarée[2] — inaugurait le système de la liberté, aussi bien pour les chrétiens que pour les non-chrétiens, en invoquant l'intérêt du bien public et la *divinitatis reverentia*.

1. *De Mort. Persec.*, 48 (Brandt, p. 228 et s.).
2. *Hist. Eccl.*, X, v, 2.

Les cultes officiels conservaient leur statut légal, mais n'étaient plus obligatoires pour personne.

Les églises obtenaient la restitution intégrale, immédiate, de leurs biens confisqués en vertu de l'édit de 303.

Constantin ne se tint pas dans la stricte limite de ces dispositions réparatrices. Par la construction et la dotation de somptueuses basiliques ; par les immunités accordées au clergé catholique ; par la compétence juridique dévolue en certains cas aux évêques, il marqua sa faveur spéciale à l'Église catholique — cette Église où il ne devait entrer effectivement par le baptême qu'à son lit de mort.

Ses fils Constant et Constance continuèrent la même politique, en l'accentuant dans un sens plus rigoureux à l'égard du paganisme. De là un véritable épanouissement de la puissance spirituelle de l'Église et de sa prospérité matérielle. « Nous la voyons sortir comme d'un long hiver, consolider et développer ses cadres, discuter ses titres hiérarchiques, arrêter les lignes de ses dogmes, dresser les formules de sa foi, régler le culte, entourer les lieux saints des signes publics de la vénération, assurer des retraites sacrées aux âmes avides de perfection, donner à la moitié latine de l'Église une version plus fidèle de la Bible. Tous ces fruits sont la moisson du IVe siècle [1]. »

Que le revirement des pouvoirs publics ait intimidé nombre d'ennemis du christianisme, qui en pourrait douter? Pourtant, tout au long du siècle, le paganisme conserva de vigoureux centres de résistance, des sympathies agissantes ; et plus d'une fois les vicissitudes de la politique lui donnèrent l'espoir d'un nouveau coup de fortune qui, jouant

1. Paul Lejay, dans la *Rev. d'Hist. et de Litt. rel.*, 1900, p. 187.

à son bénéfice, renverserait une fois encore la situation.

C'est à cette phase suprême de la lutte anti-chrétienne que nous allons assister.

II

La formidable entreprise de Dioclétien avait eu — parmi d'autres résultats encore plus imprévus — celui de forcer les historiographes à ne plus ignorer (sauf dessein délibéré [1]) un mouvement capable de tenir en échec tout l'appareil gouvernemental conjuré contre lui.

Que le christianisme s'imposât désormais à l'attention, sinon au respect de tous, c'est ce que prouve assez bien l'attitude de certains des rédacteurs de l'*Histoire-Auguste* à son égard.

Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler que l'*Histoire-Auguste* est une œuvre collective où sont racontées les vies des empereurs — et aussi celles des Césars et des usurpateurs — depuis Hadrien jusqu'à Numerianus (117-284). Les six auteurs de l'*Histoire-Auguste* semblent avoir eu pour objet, en écrivant ces biographies, de faire leur cour à Dioclétien, puis à Constantin, qui, à en croire certaines de leurs dédicaces, les leur auraient commandées. La tradition manuscrite en nomme six : Ælius Spartianus, Julius Capitolinus, Vulcacius Gallicanus, Trebellius Pollio, Flavius Vopiscus, Ælius Lampridius.

Pour qui les lit bénévolement, l'intérêt de ces *Vies* paraît consister dans les anecdotes plus ou moins piquantes qui y

1. Voir plus loin, p. 356, le cas d'Aurelius Victor. G. Boissier (*Fin du Paganisme*, II, 209) remarque que « le silence, un silence hautain et insolent » devint la dernière protestation du culte proscrit

sont collectionnées, et dans les nombreux documents (lettres des empereurs, édits, discours) qui s'y insèrent. Mais la critique, qui enseigne à se méfier, s'est abondamment exercée depuis une quarantaine d'années sur cette compilation. On a révoqué en doute beaucoup des renseignements « historiques » qui en faisaient le prix apparent. On a été jusqu'à voir dans l'*Histoire-Auguste* la vaste supercherie d'un faussaire qui aurait imaginé, vers le temps de Valentinien et de Théodose, d'écrire sous plusieurs noms, pour pallier sa fraude [1].

L'avis commun est qu'il n'y a pas lieu d'en rejeter si loin la composition, ni de supposer un tel faux semblant ; mais qu'il faut se méfier grandement des documents qui y sont mis en œuvre : beaucoup paraissent avoir été forgés par ces *rhétoriqueurs* pour donner une apparence de sérieux aux déclamations et aux anecdotes où leur futilité se complaît.

Quoi qu'il en soit, trois des rédacteurs de l'*Histoire-Auguste* font allusion au christianisme. Il ne s'agit pas d'apprécier ici la valeur des données qu'ils apportent. Nous avons examiné la lettre d'Hadrien au sujet des Égyptiens, telle que la cite Flavius Vopiscus ; et cet examen a été peu favorable à l'authenticité de la pièce [2]. Vopiscus, s'il l'a inventée, n'a guère pu s'y décider que dans une intention malveillante à l'égard des chrétiens. Il allègue également une lettre d'Aurélien au Sénat au sujet d'une consultation des livres sibyllins ; on y lit ce passage :

Je m'étonne, Pères vénérables, que vous hésitiez si longtemps à les ouvrir, comme si vous délibériez dans une assemblée de Chrétiens

1. Hypothèse de Dessau, dans l'*Hermes*, t. XXIV (1889), p. 337 et s.
2. Voy. p. 50.

(*in Christianorum ecclesia*), et non pas dans le temple de tous les dieux [1].

Chez Ælius Spartianus, on ne relève guère qu'une brève mention au sujet de l'interdiction portée par Septime-Sévère contre la foi chrétienne [2].

En revanche, Ælius Lampridius, qui écrivait, semble-t-il, un peu plus tard que les deux premiers, à un moment où l'hégémonie de Constantin était consolidée, se répand bien davantage. Dans sa *Vie d'Héliogabale* [3], il rappelle le désir que manifesta Héliogabale de construire sur le Palatin un *Heliogabalum* où il aurait réuni les symboles divers de tous les cultes, y compris ceux de la *christiana devotio*. — La *Vie d'Alexandre-Sévère* est encore plus fertile en renseignements. Lampride fait mention d'un rescrit favorable aux chrétiens qu'aurait rendu cet empereur, au sujet d'un local, autrefois *locus publicus*, que des cabaretiers leur disputaient [4] ; la complaisance avec laquelle il répétait, et voulut faire graver partout, la maxime : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît [5] » ; la pensée qui aurait traversé l'esprit d'Hadrien de faire élever un temple au Christ [6]. Il mentionne encore les dévotions matinales d'Alexandre-Sévère dans son *lararium*, où il avait réuni les portraits de saints personnages, parmi lesquels Apollonius de Tyane, *le Christ*, Abraham et Orphée [7] ; enfin il rapporte un propos du même empereur, provoquant le verdict populaire préalable sur les gouverneurs qu'il se

1. *Vita Aureliani*, XX, 5 (Holl, t. II, p. 164, l. 13).
2. *Vita Severi*, 17 (Holl, t. I, p. 149, l. 8).
3. III, 3 (Holl, t. I, p. 225, l. 12).
4. XLIV, 6 (t. I, p. 290, l. 17).
5. LI, 6-7.
6. XLIII, 6 (t. I, p. 285, l. 28).
7. XXIX, 2 (t. I, p. 273, l. 27).

proposait de nommer, et justifiant son initiative par l'usage parallèle des juifs et des chrétiens, lors de la nomination de leurs prêtres [1].

En admettant que ces renseignements n'offrent que de peu sûres garanties, encore témoignent-ils de l'état d'esprit des narrateurs qui nous le donnent. Vopiscus, qui écrit probablement au lendemain de l'abdication de Dioclétien, n'a aucune raison de se montrer favorable aux chrétiens. Lampride, avisé rhéteur gaulois, en a bien davantage. De là certaines nuances que l'on observe dans son ton, et qu'il convenait de relever [2].

III

On peut dire que tout au long du IVe siècle, et bien au delà, le paganisme recrutera ses plus énergiques défenseurs dans la noblesse et dans l'enseignement.

Saint Augustin remarque, dans ses *Confessions*, à propos du rhéteur Victorinus et de son éclatante conversion que « jusqu'à une époque avancée de sa vie, il était resté l'adorateur des idoles et participait aux mystères sacrilèges *dont s'enthousiasmait alors presque toute la noblesse romaine* » qui communiquait au peuple son goût pour les cultes exotiques [3].

La conversion de Victorinus dut se placer entre 353 et 357. Il est probable que, dans la seconde moitié du siècle, un certain nombre de grandes familles passèrent au chris-

1. XLV, 6 (t. I, p. 287, l. 18).
2. Voy. sur ce point Geffcken, dans l'*Hermes*, t. LV (1920), p. 279 et s. ; Homo, dans la *Revue Historique*, mai-juin 1926, p. 29 et s.
3. *Conf.*, VIII, 2, 3.

tianisme. C'est ce qu'affirme le poète Prudence, lequel écrit au début du ve siècle. Il fait allusion à ceux qui refusent encore d'ouvrir leurs yeux à la lumière.

Bien que, illustres par leurs mérites, nobles par leur sang, comblés de titres et d'honneurs, ils aient remporté les difficiles récompenses qu'on accorde à la valeur ; bien que, maîtres de la citadelle des *Fastes*, ils aient inscrit leurs noms dans les Annales ; bien que leur image de cire ou de bronze ait sa place parmi celles des ancêtres ; cependant *leur groupe s'amenuise déjà*, et ce n'est pas dans une poignée d'hommes que s'incarnent la patrie ni le Sénat. Leur zèle a beau être ardent, il ne représente que la volonté privée d'un petit nombre. Les vœux de la masse réclament ; ces vœux se séparent en foule de leurs vœux, à eux, et condamnent leurs protestations intimidées[1].

Et ailleurs[2] :

Je pourrais citer un nombre infini de familles nobles qui se sont tournées vers le sceau du Christ [le baptême], et se sont dégagées de l'abîme d'un honteux paganisme... Jetez les yeux sur cet habitacle illustre [le Sénat], c'est à peine si vous trouverez quelques esprits encore empêtrés dans les sottises païennes et qui se maintiennent non sans peine dans ces ténèbres périmées.

Malgré ces défections, la position de la noblesse païenne restait très forte. L'État chrétien — au moins jusqu'en 408[3] — observait un réel libéralisme à l'égard des personnes. Il arrivait, certaines années, que presque tous les leviers de commande fussent aux mains de hauts fonctionnaires païens[4].

D'autre part, quantité de philosophes, de

1. *Contra Symmachum*, I, 592 et s. (Bergman, *Corpus Script. Eccl. lat.*, t. 61, p. 241).

2. *Ibid*, 566 et s. — Comp. 544 et s., 574 et s. Témoignage analogue dans saint Jérôme, *Ep.*, 66, 4 (éd. Hilberg, p. 651, l. 15 et s.).

3. Lois d'Honorius (*Code Théod.*, XVI, 5, 42, 14 nov. 408). Cf. Maurice, *Bull. de la Soc. des Antiq. de France*, 1929, p. 145.

4. Par ex. en 384.

grammairiens, de rhéteurs perpétuaient dans les écoles le culte de l'ancienne littérature et de la vieille religion, avec l'attachement obstiné du métier, comme autant de Chateaubriands païens « en extase devant le génie du Paganisme[1] ». En Orient surtout, leur rôle était prépondérant[2]. Les chrétiens savaient l'influence qu'ils exerçaient sur la jeunesse et ne leur ménageaient pas les épithètes irritées. L'auteur anonyme d'un ouvrage à tendances ariennes, l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, traite ces intellectuels d'« hommes pleins de l'esprit immonde, tout gonflés de verbalisme, et dont le cœur est une source d'eau morte[3] ».

En fait, le haut enseignement resta entre les mains des païens jusqu'à la fin du Ve siècle ; et ce fut là une des raisons les plus efficaces de la persistance de l'ancienne foi dans les classes cultivées, en dépit de tant d'édits impériaux et de mesures rigoureuses, dont certaines connivences amortissaient souvent les effets.

Quand un essai de résistance se dessinait ici ou là contre les entreprises chrétiennes, il n'était pas rare que des lettrés en fussent les instigateurs les plus actifs. Voici un exemple qui est de l'époque de Théodose.

Une sédition éclate, en 389, à Alexandrie. Des éléments chrétiens ont attaqué le temple de Sérapis et un *Mithraeum*, et exhibé publiquement les *verenda* qu'y adoraient les païens. Ceux-ci se révoltent contre cet attentat, « surtout les philosophes ». Il y a de part et d'autre beaucoup de

1. Constant Martha, *Etude mor. sur l'Antiq.*, p. 260. Nous avons déjà signalé l'action antichrétienne de certains lettrés dès le début du IVe s. (p. 304).
2. P. Allard, *Julien l'Apostat*, II, 350 ; Diehl, dans Hanotaux, *Hist. de la Nation Egyptienne*, Paris, s. d., t. III [1932], p. 433.
3. *Patrol. gr.*, 56, 745 ; comp. 765 bas et 776 bas.

morts et de blessés. L'empereur ne veut pas sévir, dans un dessein d'apaisement; mais il ordonne la destruction totale des temples qui ont été l'occasion de l'émeute. Un matin, le philosophe Olympius entend une voix qui chante l'*Alleluia* dans le *Serapaeum* : il comprend dès lors que la partie est perdue, et il quitte la ville sur un navire, sans esprit de retour[1].

IV

Faut-il nécessairement soupçonner d'inintelligence ou de mauvaise foi ces irréductibles partisans, ainsi réfugiés dans l'asile de leurs souvenirs littéraires, et dont beaucoup se livraient à des surenchères de dévotion superstitieuse? Il est plus équitable de se représenter quelques-unes des causes de leurs répugnances, que certaines insistances chrétiennes, parfois maladroites, aggravaient jusqu'à les rendre invincibles.

Remarquons en premier lieu qu'ils avaient été élevés dans le culte du bien-dire. Le goût de la forme, le souci de la phrase harmonieuse et de l'ingéniosité dans l'expression, étaient la marque même des esprits qui avaient passé par le cycle de ces *studia liberalia* dont Quintilien avait naguère si fortement défini la tâche et le programme. Et à mesure que la culture latine se sentait plus menacée, les lettrés s'attachaient plus anxieusement à écrire d'une façon

1. Cassiodore, *Hist. trip.*, IX, 27 (*Patrol. lat.*, 69, 1143), d'après Sozomène VII, 15. Rufin, *H. E.*, II, 22 appelle ce philosophe « Olympus ». — Noter aussi les discussions de saint Antoine avec des philosophes qui viennent le relancer au désert et, par le moyen d'un interprète (Antoine ne parle que le copte), le somment de fournir des raisons valables de sa foi au Christ (*Vita Antonii*, de saint Athanase, 74 et s. *Patrol. lat.*, 26, 945). — Sur la légende d'après laquelle certains philosophes auraient pris part aux débats du Concile de Nicée, voy. Jugie, dans *Echos d'Orient*, 24 (1925), 403 et s.

piquante, à raffiner sur le tour, à enchâsser savamment dans leurs phrases des réminiscences de classiques, — hémistiche de Virgile, malice d'Horace, sonorité de Cicéron[1]. C'est justement cette volonté de faire un sort à chaque pensée, qui nous rend fastidieuse parfois la lecture de leurs œuvres.

Or, par réaction contre des préoccupations si futiles, les écrivains chrétiens se plaisaient à répéter que le style n'a aucune importance ; que la rhétorique n'est qu'une maîtresse d'erreur ; que peu importent les barbarismes et les solécismes pourvu qu'on se fasse comprendre ; et que, loin de rougir de leur *rusticitas* ils la préféraient aux vaines parures de la pensée[2]. — Ce disant, ils se montraient aussi peu sincères que l'était jadis Sénèque, quand il se laissait aller à des déclarations du même genre[3]. Loin de rejeter les techniques qu'ils affectent de mépriser, les auteurs chrétiens s'y conforment soigneusement, pour la plupart. Et l'on sait de reste la place que la rhétorique même usurpe dans leurs œuvres. Mais par leurs façons de disqualifier toute forme d'art, ils créaient contre eux un préjugé que leurs adversaires furent heureux d'exploiter, en se prévalant de ces fâcheuses et paradoxales déclarations[4].

1. Ce goût du *fucus*, du *blandior sonus*, est fort bien défini par Lactance, *Inst. Div.*, V, 1 (Brandt, I, p. 401). Saint Augustin connait des puristes qui trouvaient des barbarismes chez Cicéron lui-même ! (*De Ordine*, II, 15, 45 ; Migne, 33, 1016).

2. Textes innombrables. Un bon choix, de Karl Sittl, dans l'*Archiv. für latein. Lexicog.*, VI, 560 et s.

3. *Ep.* 40, 4 ; 100, 4 et s. ; 115. — Rappelons que la Correspondance entre Sénèque et saint Paul, forgée très probablement au IVe siècle (v. ici p. 25), prouve l'anxiété où l'accusation de mal écrire jetait certains chrétiens.

4. Voy. saint Augustin, *De Doctr. Chr.*, IV, VII, 14 « Male doctis hominibus respondendum fuit, qui nostros auctores contemnendos putant, *non quia non habent, sed quia non ostentant, quam nimis isti diligunt, eloquentiam.* » — Saint

On connaît, d'autre part, le respect des Anciens pour le *mos maiorum*, pour les traditions héritées. Devant le legs des siècles, leur scepticisme ordinaire ne se permettait plus ni doute, ni réserve. Et ils se plaisaient à opposer à cette foi chrétienne, née sous Tibère, la chaîne ininterrompue de pratiques dévotieuses, de sages maximes, dont l'origine se perdrait dans la nuit des temps. Les polémistes chrétiens ripostaient en raillant cet assujettissement au passé. Lactance avait cité dans ses *Institutions divines* les beaux vers où Properce, au seuil de ses *Élégies romaines*[1], évoquait les sénateurs de la Rome primitive, avec leurs vêtements grossiers et leur âme rustique ; et il demandait ironiquement si c'était vraiment un devoir de tout subordonner à ce qu'avaient pensé ces *centum pelliti senes*, ces cent vieillards en peaux de bêtes. Non, s'écriait-il, quand il s'agit d'une chose aussi importante que la conduite de toute une vie, c'est à soi-même qu'il faut se fier, c'est à l'aide de son propre jugement qu'on doit chercher et conquérir le vrai. Mieux vaut utiliser la petite parcelle de sagesse dévolue à chacun de nous que d'accepter, les yeux fermés, les *inventa maiorum*[2].

De telles affirmations — dont on perçoit l'écho tout au long du IVe siècle[3] — devaient paraître anarchie pure aux regards des conservateurs romains.

Heurtés dans leur traditionalisme, ils l'étaient aussi dans

Jérôme écrit son *de Viris illustribus*, en 392, pour « apprendre aux Celse, aux Porphyre, aux Julien et à leurs disciples, qui estiment que l'Eglise n'a ni philosophes, ni orateurs, ni docteurs, les noms des grands hommes dont la foi s'honore ; ainsi cesseront-ils d'accuser cette foi de *simplicitas rustica* ».

1. IV, I, 11 et s.

2. II, 8 (éd. Brandt, p. 124).

3. Athanase, *Or. c. Gentes*, X (*Patrol. gr.*, 25, 24) ; Eusèbe de Césarée, *Prép. Ev.*, II, VI (*ibid.*, 21, 141) ; saint Ambroise, *Ep.* 18, etc. ; Prudence, *Contra Symm.*, II, 277 et s.

leurs admirations littéraires, quand ils se risquaient à lire certaines œuvres chrétiennes, où pourtant l'influence des classiques était partout sensible. Prenons le poète Prudence : il a le respect et l'amour de Rome ; il accepte du même cœur qu'un Horace ou un Virgile le dogme de son immortalité ; le prestige du Sénat demeure inentamé à ses yeux. Et pourtant il affecte de considérer la religion romaine tout entière comme une croyance barbare, bonne pour des rustres [1]. Il traite Ariane, la pathétique héroïne de Catulle [2], dont l'abandon, les plaintes douloureuses avaient inspiré tant d'œuvres d'art, de *scortum* [3], de *meretrix* [4]. Il raille lourdement, lui aussi, le *mos maiorum*, comme si toute fidélité aux traditions impliquait une hostilité radicale au progrès humain et favorisait les pires régressions vers un passé aboli [5]. — On devine les sourires méprisants que de telles outrances devaient provoquer dans des cercles déjà mal disposés.

La Bible latine elle-même, si d'aventure un païen formé aux *humaniores litterae* consentait à y jeter les yeux, ne pouvait guère lui apporter que surprise et dégoût. « Quand, habitués aux recherches de style, aux ingénieuses subtilités de la pensée ou de l'expression, au cliquetis des assonances et aux raffinements des figures de rhétorique ou de grammaire, les beaux esprits (de ce temps) se trouvaient en présence, surtout dans l'ancienne *Vulgate*, de ces livres d'un latin incorrect où étaient racontés des événements si

1. *Contra Symmachum*, I, 449 : Théodose dit à Rome : « Sint haec *barbaricis* gentilia numina *pagis* | Quos penes omne sacrum est. »
2. Poème 64.
3. *Contra Symmachum*, I, 136 et s.
4. *Ibid.*, 144.
5. *Ibid.*, II, 277 et s.

étrangers à l'histoire de l'humanité classique, et exposées des idées si différentes des conceptions philosophiques coutumières, ils éprouvaient un sentiment de répulsion très prononcé, où il y avait à la fois de l'ahurissement, du dédain et du découragement. La Bible était pour eux un livre fermé, obscur à la fois pour le fond et pour la forme[1]. » Saint Augustin lui-même, non encore converti, mais qui avait reçu une éducation chrétienne, nous a confié à quel point il fut rebuté, quand déjà plein de zèle pour la vie de l'esprit, il essaya d'approfondir les Écritures[2]; et nous avons, de saint Jérôme, des aveux analogues[3]. — On comprend, à ce prix, les résistances païennes et la vivacité avec laquelle elles éclataient quelquefois[4].

Nul doute, enfin, que certaines maximes chrétiennes, en raison même du ton sur lequel elles s'affirmaient, ne dussent paraître inquiétantes pour l'avenir de l'État et l'autorité des parents. Quand saint Ambroise, porte-parole du concile d'Aquilée, écrivait à l'empereur Gratien « ... reverentiam *primum* ecclesiæ catholicæ, *deinde* etiam legibus vestris deferri[5] », une subordination grosse de conséquences dessinait déjà sa menace. Quand le même Ambroise invitait les jeunes filles tentées par la vie religieuse à triompher coûte que coûte de la résistance des leurs[6]; quand saint Jérôme, imitant sans le dire un trait de Sénèque le rhéteur, exhortait un jeune ami à fouler au besoin le corps de son

1. Cavallera, dans le *Bulletin de Litt. Ecclés.* de Toulouse, 1921, p. 214.
2. *Conf.* III, 5.
3. *Ep.* 22, 30.
4. Citons seulement les propos dont l'apologiste Arnobe se fait l'écho, *Adv. Nation.*, I, 59 « Barbarismis, soloecismis obsitae sunt res vestrae et vitiorum deformitate pollutae ». Cf. I, 45; I, 58; celui de saint Jérôme, *Chroniq.* Préf. (éd. Helm, p. 3); d'Augustin, *de Catech. Rudibus*, IX.
5. *Ep.* x, 12.
6. Dans le *De Virginibus* et le *De Virginitate*.

père, si, s'opposant à sa vocation, celui-ci se couchait sur le seuil de la porte[1], les familles se jugeaient atteintes dans leurs plus justes prérogatives. Même parmi les milieux chrétiens, la propagande ascétique soulevait de l'émoi : que pouvaient penser, à ce prix, les fervents des traditions purement romaines? Stupeur, amertume, indignation, voilà de quels âcres sentiments leur âme était travaillée. Et tous répétaient avec Symmaque : « *Instituta maiorum, patriæ iura et fata defendimus !*[2] »

V

A partir de la seconde moitié du IVe siècle, la piété païenne, surtout dans les hautes classes, s'exalte, devient plus ardente, plus mystique. Elle réagit contre les lâches désertions dont le spectacle affligeant s'offre à elle[3]. Elle ne se satisfait plus d'un vague syncrétisme, de déférentes allusions au *Summus Deus* : il lui faut des rites, des symboles, des liturgies savantes et jusqu'à l'imprégnation fétide des tauroboles[4].

1. *Ep.* XIV, 2-3.

2. *Relatio*, III, 2.

3. « Abandonner les autels, remarque Symmaque (*Ep.* I, 51), c'est aujourd'hui pour les Romains une manière de faire leur cour. » *Nunc aris deesse Romanos genus est ambiendi.*

4. Prudence a donné une description saisissante du taurobole dans son *Péristephanon*, X, 1011 et s. On creuse une fosse où le myste (que Prudence appelle *summus sacerdos*) descend ; il a le front ceint de bandelettes et d'une couronne d'or, et il est revêtu d'une toge de soie. La fosse est couverte de planches percées de trous sur lesquelles un taureau est immolé. L'initié reçoit le sang : « Il offre sa tête à la souillure de ce flot qui salit son vêtement et tout son corps. Il tend sa figure, ses joues, ses oreilles, ses lèvres, ses narines, ses yeux, sa langue même, jusqu'à ce qu'il soit imbibé tout entier de ce sang. » Une fois la victime morte, on enlève la claire-voie : « Le *pontifex* sort de là, horrible à voir ; il montre avec orgueil sa tête humide, sa barbe alourdie, ses bandelettes dégouttantes, ses vêtements mouillés à tordre. Tous le saluent, et de tout près l'adorent. »

Parmi les zélotes du passé, il en est un certain nombre qui aimèrent à rappeler publiquement, par une sorte de défi, leurs initiations multiples et leur appétit de religiosité. Tel cet Alfenius Ceionius Julianus Kamenius, préfet de Rome en 333, qui se glorifie d'avoir été septemvir Epulon, quindecemvir, Père des sacrifices de Mithra, hiérophante d'Hécate, *archibucolus* de Liber, initié aux mystères de la Mère des Dieux [1]; tel le sénateur Ulpius Egnatius Faventinus « père et héraut sacré du dieu Soleil invincible Mithra, chef des bouviers de Bacchus, prêtre d'Isis », qui, après avoir reçu le baptême sanglant du taurobole, consacre en 376 une dédicace à la Grande Mère et à Attis [2]; tel encore ce Tamesius Augentius Olympius, qui relève un sanctuaire dédié à Mithra, près de la voie Flaminienne, et déclare qu'il ne demande pour cela aucune subvention officielle, car une âme pieuse préfère une dépense comme celle-là à un gain [3].

Le Musée du Capitole possède une curieuse inscription funéraire, rédigée peu après 384 [4], dont une longue partie est en sénaires ïambiques. Une femme y rend hommage à son mari; le mari loue celle qui lui a de peu survécu. Ce mari, c'est Vettius Agorius Praetextatus, que l'empereur Julien avait nommé proconsul d'Achaïe en 362, et qui devint *Praefectus Urbi* en 367, Préfet du Prétoire d'Italie en 384, l'année même où, consul désigné, il mourut [5]. Le début de l'inscription rappelle ses titres d'augure, de pontife de

1. Buecheler, *Carm. lat. epigr.*, n° 654.
2. *Corp. Inscr. lat.*, VI, 564 = Dessau, *Inscr. lat. sel.*, n° 4153.
3. Dessau, *Insc. lat. sel.*, 4269. Voir aussi *Corpus Inscr. lat.*, VI, 500 et s.; 504; 510; 511; 1698; 1741 et s.; 1778 et s.; 2151.
4. Buecheler, *Carmina lat. epigr.*, n° 111, p. 62 [*Anthol. lat.*, pars posterior, fasc. I (1895)]; Dessau, *Inscr. lat. sel.*, n° 1259.
5. Bel éloge de lui dans Symmaque, *Rel.* XII (Seeck, p. 289).

Vesta, de prêtre du Soleil, de quindecemvir, de curiale d'Hercule; il y est appelé aussi « initié à Liber et aux Eleusinies, hiérophante, néocore (c'est-à-dire inspecteur des temples), taurobolié, père des pères[1]. » — La femme, c'est Aconia Fabia Paulina, clarissime, « consacrée à Cérès et aux Eleusinies, consacrée à Hécate, en son sanctuaire d'Egine, tauroboliée, hiérophante (*hierophantria*)... »

La pièce continue par un bel éloge que fait Aconia Fabia Paulina des vertus et des dons intellectuels de son mari défunt. Puis elle ajoute :

Mais tout cela est peu de chose ! C'est toi qui, myste pieux, recèles dans le secret de ton cœur les vérités révélées grâce aux initiations saintes, et qui, docte connaisseur (des choses célestes), honores la puissance multiforme des dieux, associant avec bonté ta femme aux cérémonies sacrées, (ta femme) confidente des dieux et des hommes, ta fidèle compagne.

Pourquoi parler des honneurs, de l'influence, des joies que convoitent les vœux humains ? Tu les as toujours tenues pour caduques et chétives. Prêtre des dieux, tes bandelettes te placent haut devant l'opinion. Et c'est toi, ô mon époux, qui, grâce à de bienfaisantes disciplines, affranchissant de la condition mortelle ma pureté, ma pudeur, me conduis dans les temples et me voues aux dieux comme servante. Je suis, sous tes yeux, initiée à tous les mystères ; c'est toi, ô mon pieux compagnon, qui honores en moi la prêtresse de la déesse de Dindyme[2] et d'Attis, en m'initiant (au sang) du taureau ; tu m'enseignes le triple secret, (à moi) prêtresse d'Hécate ; tu me prépares à devenir digne des mystères de Cérès, la déesse grecque. Grâce à toi, tous célèbrent mon bonheur, ma piété ; car tu t'en vas partout vantant mes vertus ; et d'ignorée que j'étais, ma réputation se répand dans tout l'univers.

Trop heureuse elle eût été (continue-t-elle) si son mari lui avait survécu; mais, heureuse elle se juge tout de

1. La plus haute dignité de la hiérarchie mithriaque : voy. Wissowa, *Rel. und Kultus der Römer*, 2e éd., p. 370.
2. Cybèle.

même, parce qu'elle est, qu'elle a été et que, morte, elle sera « *sienne* ».

Sur le côté droit de la pierre, c'est le mari qui, à son tour, loue Paulina, « consacrée aux temples et amie des divinités », pour ses exceptionnelles qualités.

Parmi ces piétistes païens, on en voyait de fort combatifs, qui appelaient de leurs vœux un renversement de la politique impériale et guettaient les occasions d'y coopérer.

Virius Nicomachus Flavianus, qui passait pour fort expert dans l'art des augures[1], fit ce qu'il put, tout au long de sa carrière, pour contrecarrer le christianisme[2]. Vicaire d'Afrique en 377, il favorisa les donatistes, en dépit des rigoureuses instructions impériales, au point qu'on put l'appeler « un homme de leur parti[3] ». L'avènement d'Eugène, en 392, lui ouvrit une grande espérance : il s'empressa de solliciter du nouveau prince le rétablissement de l'autel et de la statue de la Victoire, que Gratien avait fait enlever en 382 de la Curie julienne. Lors de la marche de Théodose sur Rome, en 394, il prédit, après consultation des entrailles des victimes, la victoire d'Eugène ; il mit les passages des Alpes sous la protection de Jupiter tonnant, dont plusieurs statues dorées furent érigées sur les hauteurs. L'usurpateur fut vaincu, et abattu par un soldat de Théodose : déjà Nicomachus, désespéré, s'était donné la mort.

Nicomachus avait été lié intimement avec Vettius Agorius

1. Macrobe, *Saturn.*, I, 24, 17 ; Sozomène, *Hist. Eccl.*, VII, 22.

2. *L'Invective* dont il sera parlé plus loin (p. 353) lui reproche véhémentement d'avoir fomenté les apostasies, en prodiguant ses faveurs à ceux qui cédaient (v. 78 et s.).

3. Saint Augustin, *Ep.* 87, 8.

Prætextatus et avec le fameux Symmaque. Le nom des deux premiers revient souvent dans les *Lettres* de Symmaque. Un fils de Nicomachus était devenu le gendre de Symmaque, et un fils de Symmaque avait épousé la petite-fille de Nicomachus. Ces trois personnages figurent dans les *Saturnales* de Macrobe : c'est même dans le palais de Nicomachus que le dialogue se déroule, le second jour; il passe dans celui de Symmaque, le troisième jour. Par leur haute situation, par leur prestige social et leur grande fortune, ils fournissaient aux vieilles traditions romaines un solide point de résistance. Nous verrons que Nicomachus Flavianus donna une traduction latine de la *Vie d'Apollonius*, par Philostrate, afin de répandre plus largement cette œuvre qui, au cours des temps, était devenue une machine de guerre contre le christianisme[1].

VI

Du côté chrétien, on s'irritait de l'hostilité redoutable d'un groupe aussi agissant. Léopold Delisle a publié en 1867[2], d'après les trois derniers feuillets d'un très ancien manuscrit de Prudence[3], un poème latin anonyme de 112 hexamètres. Le texte en est fort gâté et la langue souvent obscure; mais il est aisé de reconnaître que le peu adroit poète qui le composa s'en prenait à l'un des chefs du parti païen. L'année suivante, Ch. Morel réussissait à

1. Cf. p. 457. Nicomachus passait pour un esprit exceptionnellement cultivé; il s'occupait de philosophie (Symmaque, *Ep.* II, 61), d'histoire (Dessau, *Inscr. lat. sel.*, n° 2947), de « théologie » (Macrobe, *Saturn.*, III, 10, 1 et s.).

2. *Biblioth. de l'Ecole des Chartes*, t. III (1867), 6e série, p. 295 et s.

3. Paris, fonds latin, n° 8084, VIe s.

identifier celui-ci. C'est Virius Nicomachus Flavianus qui y est visé [1]. Le poème a dû être écrit en 394, à un moment où la défaite d'Eugène n'était peut-être pas consommée, mais où déjà Nicomachus avait préféré se tuer. Le poète n'économise point les banalités sur la mythologie en général ; mais son invective se fait plus précise pour reprocher à Nicomachus de s'être soumis à des rites malpropres comme le taurobole [2], ou absurdes comme ceux des mystères de Cybèle [3], de Sérapis [4], d'Isis et d'Osiris [5]. La femme même du défunt n'est pas épargnée :

Ton épouse suppliante a beau, elle aussi, charger d'offrandes les autels de toutes ces divinités monstrueuses que tu vénérais dans leurs sanctuaires. accomplir des vœux, au seuil des temples... et tâcher d'émouvoir l'Achéron à force d'évocations magiques, elle t'a laissé tomber, infortuné que tu es, dans le Tartare infernal.

Vers le même temps, un autre poète chrétien adressait un avertissement pressant, mais courtois, à un sénateur, ancien consul (v. 27) qui, après avoir embrassé le christianisme pendant quelques années (v. 43-44) l'avait abandonné pour le culte de la *Magna Mater*. L'auteur (c'est saint Cyprien qui est nommé dans les manuscrits !) s'étonne qu'un homme de sa distinction revienne à de telles folies ; et il formule le vœu qu'en vieillissant le relaps sache s'en détacher. Le morceau est d'une langue très claire et d'un tour très vif [6].

1. *Revue Archéol.*, 1868, t. I, p. 451 et s. Les allusions significatives se lisent aux vers 25 ; 32 ; 33 ; 58 ; 111 ; 122 ; 124. Ellis (*Journal of Philology*, II, 66-80 ; Rossi (*Bull. di arch. chr.*, 1868, p. 49-58 et 61-91), Mommsen, *Hermes*, IV (1870), p. 353 et s. ont contribué à l'élucidation du texte.
2. V. 57 et s. « Quis tibi taurobolus, etc. ».
3. V. 65.
4. V. 91.
5. V. 98 et s.
6. Edition de Peiper, dans le *Corpus Script. Eccl. lat.*, t. XXIII, p. 227.

VII

Il est difficile de ne pas imputer, pour une large mesure, au même souci de revigorer les traditions du passé, déjà ébranlées et vacillantes, l'ardeur avec laquelle, vers la fin du IVe siècle et le début du Ve, on voit des membres de l'aristocratie romaine, des lettrés, des rhéteurs, faire copier les manuscrits des écrivains classiques ou les reviser de leur mieux pour assurer la pureté du texte.

En plus d'un cas, ils signaient de leur nom les manuscrits ainsi contrôlés et indiquaient à quelle date ils avaient parachevé leur tâche. C'est grâce à ces subscriptions que leur effort nous est connu, et que nous saisissons les preuves d'un zèle érudit que la simple lecture des *Saturnales* de Macrobe nous permettait déjà d'entrevoir.

Une inscription en vers, déjà mentionnée, nous apprend que Vettius Agorius Praetextatus, dont nous avons vu quel dévot personnage il était, aimait à corriger les écrits grecs et latins, en prose et en vers, qui lui tombaient sous la main, et qu' « il les rendait meilleurs qu'il ne les avait pris, pour les lire[1] ». La pièce ne précise pas de quels auteurs il s'agit. Mais nous sommes souvent mieux informés.

C'est ainsi que vers 380 les *Grandes Déclamations* de Quintilien furent recensées par Domitius Dracontius, d'après un manuscrit appartenant à son frère Hierius[2] — celui-là même, sans doute, que le poème anonyme contre

1. *Anthol. lat.*, 2, *Carmina epigr.* (Buecheler), n° 111, v. 8. et s.
2. Deux subscriptions : l'une figure dans tous les manuscrits ; l'autre se lit dans le *Parisinus* 16230 et le *Sorbonianus* 629, après la XVIIIe *Declamatio*.

Nicomachus Flavianus mentionne comme un fidèle de Mithra[1]. Sallustius (probablement un élève de Severus Sanctus Endelechius), revit à deux reprises, en 395 et en 397, d'abord à Rome, puis à Constantinople, les *Métamorphoses* d'Apulée[2]. Vers la même époque, Nicaeus, un élève du grammairien Servius fit de même pour les *Satires* de Juvénal[3]; Torquatus Gennadius, en 401, pour les *Épigrammes* de Martial[4]; Flavius Julius Tryfonianus Sabinus pour les *Satires* de Perse[5]. Les fils de Virius Nicomachus, dont il a été question ci-dessus, à savoir Livius Nicomachus Flavianus et Livius Appius Nicomachus Dexter, s'associèrent avec Thascius Victorianus, dans leur propriété d'Henna, en Sicile, pour mettre au point la première *Décade* de Tite-Live[6]. Déjà leur ami Macrobe avait revivifié par son commentaire néo-platonicien le *Somnium Scipionis* de Cicéron. Bientôt trois lettrés commenteront une partie de l'œuvre de Virgile : Titus Gallus reverra les *Géorgiques*; Gaudentius et Julius Phylargyrius les *Bucoliques*[7]. Les *Verrines* trouveront aussi leur exégète[8]. Cet effort d'interprétation durera longtemps encore au milieu de la barbarie grandissante, et provoquera chez quelques chrétiens cultivés des empressements analogues[9].

1. Vers 47 et s. — C'est Nicomachus qui, d'après le poète, l'aurait amené aux rites mithriacistes. Ce Hierius faisait donc partie du cercle des *Nicomachi*.
2. *Laurentianus* 68, 2, XIe s. (fin des livres IV, VIII; IX; X). Voir l'intéressant article de H. I. Marrou, *La vie intellectuelle au Forum de Trajan et au Forum d'Auguste*, dans les *Mél. d'Archéol. et d'Hist. de l'Ec. de Rome*, t. XLIV (1932), p. 93 et s.
3. Mention dans le *Leidensis* 82, s. XI et le *Laurentianus* 34, 42, s. XI.
4. Mss. de la « seconde » famille.
5. *Montepessulanus* 212. s. X; *Cod. tabularii basilicae Vaticanae* 36, 11, s. IX.
6. Subscription des livres VI, VII et VIII.
7. Schanz, *Röm. Literaturgesch.*, II, 1, p. 127.
8. *Ibid.*, I, II, p. 283.
9. Végèce est revisé en 450, à Constantinople, par Flavius Eutropius;

VIII

Pour saisir au vif les dispositions des lettrés païens, et la façon tantôt détournée et oblique, tantôt audacieusement directe, dont ils essayaient de nuire au christianisme, trois documents d'une réelle portée s'offrent à nous : l'*Asclepius* du Pseudo-Apulée; un texte du rhéteur Victorinus, antérieur à sa conversion; la *Vie des Sophistes* d'Eunape[1].

IX

Parmi les écrits faussement attribués à Apulée figure un curieux traité qui porte le titre d'*Asclepius*. C'est un « dialogue » qui est censé se dérouler dans une haute antiquité entre Hermès Trismégiste, détenteur des mystiques secrets, et ceux qu'il endoctrine, Asclepius, Hammon et Tat. En réalité, le Trismégiste garde la parole, et les rares questions que se permet Asclepius ne sont qu'amorces à de nouveaux développements. L'ouvrage avait d'abord été rédigé en grec, et c'est sous cette forme que Lactance, au

Virgile, à la fin du ve s., par Turcius Rufus Apronianus Asperius; Horace, au début du vie s., par Vettius Agorius Basilius Mavortius; César vers la même époque, par Flavius Licerius Firminus Lupicinus; Pomponius Mela, par Rusticius Helpidius Domnulns; Julius Paris (l'abréviateur de Valère-Maxime), par le même, etc...

1. Il sera question plus loin du rhéteur Libanius, à propos de Julien « l'Apostat », p. 429. — Si le silence est quelquefois une « opinion », il est bon de rappeler ici que l'historien Aurelius Victor, lequel bénéficia de la faveur toute spéciale de l'empereur Julien, trouva moyen de rédiger vers 360-361 une série de notices — fort courtes, il est vrai — sur les Césars, le *Liber de Caesaribus* (éd. Pichmayr, dans la *Teubneriana*, p. 77-129), sans mentionner les chrétiens ni souffler mot des persécutions.

début du IVe siècle, l'a connu et cité[1]. Puis une traduction latine, que saint Augustin a utilisée[2], en fut faite au cours du IVe siècle par une main païenne, qui y ajouta de claires allusions à la législation des empereurs chrétiens contre le paganisme. C'est dans sa traduction latine que l'ouvrage est venu jusqu'à nous. Il contient, aux chapitres XXIV et suivants[3], des doléances très vives (sous le voile d'une prophétie d'Hermès Trismégiste) contre le sort qui est fait aux hommes de foi, et aux cultes qui leur sont chers.

Trismégiste explique à Asclepius comment il existe deux espèces de Dieux, ceux que le Père et Seigneur a faits à sa ressemblance, ceux que l'humanité fait à la ressemblance de l'homme. — « N'est-ce pas des statues que tu parles? demande Asclépius. — Oui, répond Trismégiste, il s'agit bien des statues, grâce auxquelles tant de prodiges, de guérisons, de prophéties s'accomplissent... L'Égypte, notre patrie, n'est-elle pas le temple de l'univers? »

Mais l'avenir est sombre pour cette terre d'élection, et pour la religion dont elle est le vivant foyer :

Comme il appartient au sage de tout prévoir, voici ce qu'il ne vous est pas permis d'ignorer. Un temps viendra où il apparaîtra que c'est en vain que les Égyptiens ont trouvé la Divinité avec une âme pieuse et un culte fidèle ; tout leur culte des choses saintes, frustré de son objet, sera réduit à néant. La Divinité remontera de la terre au ciel, elle abandonnera l'Égypte ; et cette contrée, naguère la patrie des cérémonies sacrées, sera privée de la présence des dieux et abandonnée par eux ! Des étrangers rempliront ce pays, et non seulement la religion se verra abandonnée, *mais ce qui est plus dur encore, une prohibition légale interdira sous des peines déterminées la religion, la piété, le*

1. *Instit. div.*, IV, 6, 4 ; VII, 13, 3 ; VII, 18, 3. Il en a traduit lui-même un passage dans son *Epitome*.
2. *Cité de Dieu*, VIII, 23.
3. Ed. P. Thomas (Bibl. Teubner), p. 60.

culte divin. Alors cette terre si sainte, demeure des sanctuaires et des temples, sera toute pleine de sépulchres et de morts [1]. O Égypte, Égypte ! de tes cérémonies il ne subsistera plus que l'histoire à laquelle la postérité ne croira pas, et les paroles gravées dans la pierre qui racontent tes pieuses actions : c'est le Scythe, l'Indien, toute la barbarie voisine qui s'installera chez toi !.... Pourquoi pleurer, Asclepius ? Chose plus pénible, plus lamentable encore, l'Égypte même se laissera persuader ; des maux pires l'intoxiqueront. Elle, la terre très sainte, amante de la Divinité,... maîtresse de sainteté et de piété, elle donnera l'exemple des pires cruautés. Les hommes inspireront une telle répugnance que l'univers cessera d'être admiré, adoré... *Les ténèbres seront préférées à la lumière, on trouvera la mort plus utile que la vie.* Personne ne lèvera plus les yeux vers le ciel ; l'homme religieux sera considéré comme un fou, l'irréligieux passera pour un sage, le furieux pour un énergique, le scélérat pour un homme de bien... Oui, croyez-m'en : *il y aura péril capital pour celui qui se consacrera au culte de l'âme. Un nouveau droit se constituera, une loi nouvelle ;* il ne sera plus question de rien de saint, de rien de religieux qui soit digne du ciel et de ses célestes habitants ; on ne croira plus à tout cela. Il y aura un douloureux divorce entre les dieux et les hommes. Seuls les anges nuisibles resteront, mêlés à l'humanité : ils induiront les malheureux à tous les méfaits de l'audace, aux guerres, aux rapines, aux fraudes, à tout ce qui est contraire à la vraie nature des âmes...

Hermès Trismégiste parachève cette lugubre et menaçante cantilène par l'annonce de grands bouleversements dans la nature. *Haec et talis senectus veniet mundi* [2]. Une fois morts les cultes païens, l'univers n'a plus qu'à périr ou du moins qu'à se renouveler, et le *deus primipotens* saura faire son choix entre les moyens propres à en extirper les éléments mauvais (par l'inondation, le feu, les épidémies) pour lui restituer sa face ancienne [3].

On remarquera combien étroitement ces plaintes se lient et s'apparentent à celles que Julien l'Apostat a si souvent

1. Il pense évidemment aux *memoriae* des martyrs. C'est bien ainsi que saint Augustin a compris l'allusion (*Cité de Dieu*, VIII, XXVI).
2. P. 63, l. 14 (éd. P. THOMAS).
3. *Ad antiquam faciem mundum revocabit* (p. 63, l. 22).

formulées. Pour le traducteur de l'*Asclepius* grec, comme pour l'Empereur lui-même, christianisme signifie barbarie, haine de la lumière, haine de la vie. Il remplit de tombeaux un sol qui se parait naguère de la beauté de ses temples. Il renverse audacieusement toutes les traditions consacrées par le temps. Et il emprunte la force de la loi pour contraindre les âmes vraiment religieuses.

« Tel qu'il est en latin, note fort justement le P. Lagrange[1], l'*Asclepius* est manifestement l'œuvre d'un néo-platonicien qui connaît le christianisme, qui le hait et qui, sans trop d'espoir, lui oppose la religion de l'intelligence, à laquelle il promet l'avenir, après le châtiment et la restauration. »

Le texte grec est antérieur aux premières années du IVe siècle, puisque Lactance l'a eu sous les yeux. Contenait-il déjà certains pressentiments funestes relatifs à l'issue de la lutte engagée entre le christianisme et le paganisme? La chose n'est pas invraisemblable, mais ne saurait être affirmée. On peut admettre que le traducteur latin l'ait remanié pour y introduire ses doléances indignées, dès après les premières mesures édictées par Constance en 346 et en 353 contre le culte païen[2]. Mais l'analogie de ses griefs avec ceux de l'empereur Julien, et le ton consterné de sa protestation, inviteraient plutôt à supposer que cette transposition latine a été faite assez tard dans le IVe siècle, dans la période où les ordonnances anti-païennes se faisaient de plus en plus énergiques et brutales[3].

1. *Revue Biblique*, t. 34 (1925), p. 386.

2. Voy. Neill et Nock, dans *Journal of Theol. Studies*, t. 26 (1925), p. 174. Ces critiques rappellent la prédiction sinistre d'Antoninus, païen d'Egypte, telle qu'elle est rapportée par Eunape, *Vie d'Ædesius* (p. 41, Boissonade). V. p. 367.

3. F. Martroye a voulu démontrer dans une savante étude (*Rev. histor.*

X

Marius Victorinus est bien connu, grâce à la façon si vivante dont saint Augustin a raconté au VIIIe livre de ses *Confessions* comment ce rhéteur fameux se convertit. Né en Afrique proconsulaire vers 300, Victorinus exerçait à Rome son métier. Il passait pour un des hommes les plus savants et les plus éloquents de son temps. Il avait même accepté qu'on lui élevât une statue sur le *Forum romanum* (ou peut-être sur le *Forum* de Trajan).

Il mettait au service du paganisme menacé sa parole formidable ; — saint Augustin, pour en caractériser la puissance, n'hésite pas à créer un mot nouveau : *ore terricrepo*. Il n'épargnait pas aux chrétiens, en dépit d'une certaine aménité naturelle qu'il devait garder toute sa vie, des coups de boutoir du genre de celui-ci. Le passage est d'autant plus frappant qu'il surgit inopinément, au milieu d'un exposé paisible sur les « arguments », considérés du point de vue de la rhétorique[1].

Un argument est *nécessaire*, quand il ne peut être formulé ni démontré autrement qu'il ne l'est effectivement. Un argument *néces-*

de Droit français et étr., 1930, p. 669-701) que les Constitutions des empereurs chrétiens, tout au long du IVe s. (jusqu'en 395), n'auraient eu pour but que de faire obstacle à l'accomplissement des rites magiques, et non de proscrire l'ancienne religion. On peut contester l'interprétation qu'il donne du mot *superstitio*, lequel ne désignerait pas dans la langue juridique le culte des idoles. Ce qui est sûr, c'est que, du côté païen, on imputait à ces empereurs des intentions moins inoffensives.

1. *In rhetoricam M. Tulli Ciceronis libro duo*, I, 29 (dans Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, p. 232, l. 30 et s.). « ...Alioqui secundum Christianorum opinionem non est necessarium argumentum : « Si peperit, cum viro concubuit » neque hoc rursus « si natus est, morietur ». Nam aput eos, manifestum est sine viro natum et non mortuum. »

saire force la croyance, il la contraint, tandis qu'un argument *probable* s'insinue et persuade. Tel est le cas d'une affirmation qu'on pose de telle sorte qu'elle ne saurait être autre chose que ce qu'elle est. Exemple : « s'il est né, il mourra » ; « si elle a enfanté, c'est qu'elle a couché avec un homme... » J'ajoute que, selon l'idée des chrétiens, n'est pas *nécessaire* l'argument « si elle a enfanté, c'est qu'elle a couché avec un homme » ; et pas davantage celui-ci : « s'il est né, il mourra ». Car ils admettent comme une chose évidente l'existence d'un être qui est né sans l'intervention de l'homme, et qui ne meurt point !

Il est probable que Victorinus ne devait pas se priver, dans son enseignement, de décocher maintes allusions aussi acérées. Saint Augustin nous dit que son cœur était « la retraite inexpugnable du diable »[1] et que sa langue, telle une flèche aiguë, avait tué bien des âmes.

Et pourtant une enquête sur l'Écriture sainte et la littérature chrétienne, quoique conçue dans un dessein nettement hostile, l'achemina à des conclusions inattendues. Il sentit naître en lui une sympathie grandissante pour la doctrine contre laquelle il cherchait des armes. Après quelques atermoiements, il fit publiquement sa profession de foi, au milieu d'une émotion qu'Augustin a su décrire avec son ordinaire bonheur d'expression. Il joua dès lors un rôle assez important dans les controverses ariennes, et chercha à utiliser les éléments néo-platoniciens dont il pensait que pouvait s'aider l'interprétation du dogme. Ni son exégèse ni sa philosophie ne satisfaisait entièrement un saint Jérôme. On s'accorde pourtant à reconnaître que Victorinus a formé à l'usage de l'Occident latin une nouvelle langue philosophique qui devait être d'un grand secours pour les logiciens et les métaphysiciens du moyen âge.

1. *Conf.* VIII, 4, 9.

XI

Un autre témoignage fort suggestif est celui que nous recueillons dans la *Vie des Sophistes*, d'Eunape de Sardes.

Né à Sardes, en Lydie, vers 345-346, Eunape fut confié aux soins du philosophe Chrysanthius que Julien « l'Apostat » devait associer, en 362, à ses desseins réformateurs, en faisant de lui un grand prêtre (ἀρχιερεύς) de Lydie. Chrysanthius lui inculqua un zèle ardent pour la religion hellénique et lui fit connaître la doctrine de Jamblique. Il passa quelques années comme étudiant à l'Université d'Athènes, où il suivit les leçons du rhéteur Prohaeresius. Il raconte lui-même qu'il se fit initier aux mystères d'Eleusis[1]. Il revint ensuite dans sa ville natale, et il y enseigna la rhétorique à son tour, non sans acquérir également une certaine compétence en médecine.

Il y entreprit une œuvre historique, dont nous n'avons plus que des fragments[2]. Elle couvrait la période entre Claude II (270) et le début du Ve siècle. Mais il avait expédié en un seul livre — sur quatorze — les événements antérieurs à Julien, et s'était étendu sur l'histoire contemporaine, celle qu'il avait personnellement connue et vécue. Profondément blessé par les violences officielles qui, dans les dernières années du IVe siècle, précipitèrent la chute du paganisme, Eunape y jugeait sans bienveillance les empereurs chrétiens : toutes ses faveurs, tout son enthousiasme

1. *Vie des Sophistes*, éd. Boissonade (Didot), p. 475.

2. Ces fragments, conservés principalement par Photius, Suidas, Constantin Porphyrogénète, ont été recueillis par C. Mueller, *Fragm. Histor. Graecorum*, t. IV (1868), p. 7 et s. (Didot) et par Dindorf, *Histor. Gr. Min.*, t. I (1870), p. 205 et s. (dans la Biblioth. Teubner).

allaient à l'empereur Julien, qu'il magnifiait de son mieux. Photius, qui lisait l'ouvrage au complet, en connaissait deux rédactions, l'une où, dit-il[1] « Eunape avait inséré beaucoup de blasphèmes contre notre sainte religion et exalté la superstition grecque; il y adressait nombre de critiques aux pieux empereurs » ; l'autre où « il avait laissé tomber beaucoup des attaques précédemment articulées contre notre foi, tout en laissant divers indices de son inimitié à notre égard. » Était-ce vraiment Eunape qui avait opéré cette revision lui-même? Quand on connaît la solidité de ses rancunes, il est permis d'en douter.

Dans ses *Vies de Philosophes et de Sophistes*, rédigées au début du ve siècle, et que nous possédons au complet, Eunape fournit vingt-trois notices de longueur fort inégale sur les principaux représentants de l'école néo-platonicienne au IVe siècle. Il commence toutefois par Plotin (mort en 270) et Porphyre (dont nous perdons la trace vers 300), ancêtres de cette belle lignée. A partir d'Ædesius et de Maxime d'Ephèse, quatrième et cinquième de la liste, il a connu personnellement ou par ouï-dire la plupart de ceux dont il parle, rhéteurs, philosophes, médecins, tous païens convaincus et dévots fervents du passé hellénique, à l'exception du chrétien Prohaeresius.

Certes l'opuscule est bien médiocre : « Des commérages confus, une crédulité superstitieuse poussée jusqu'à l'absurde, un jargon de rhétorique insipide, des hyperboles puériles, des partis pris évidents, des digressions incessantes : véritable collection des défauts de l'esprit du temps,

1. *Biblioth.* (*Patrol. gr.*, 103, 245).

qu'on ne saurait imaginer plus complète. » C'est ainsi que le juge Maurice Croiset[1]. Il n'est pourtant pas dénué de toute valeur documentaire. Eunape, malgré son peu de talent, fait revivre sous nos yeux un groupe de professeurs et de beaux-esprits, tout occupés de questions chétives, de petites vanités, et profondément complaisants, pour la plupart, aux pratiques de la théurgie et de la magie. Certains parmi eux font figure de charlatans : l'admiration d'Eunape à leur égard n'en est nullement ébranlée, tant lui sont chers ceux qui « honorent les dieux selon l'antique coutume »[2]. Il croit lui-même, d'une foi inentamée, aux démons, aux oracles, aux prédictions des illuminés, aux fantasmagories de la théurgie[3]; il croit aux miracles de Jamblique, aux prestiges de Maxime, et il tient Porphyre pour « un résumé de toutes les vertus ».

L'impression qui se dégage de ces *Vies*, c'est que le paganisme gardait encore de puissants étais dans la seconde moitié du IVe siècle, surtout dans l'Orient grec (Eunape ne s'intéresse pas à l'Occident). Les chaires de rhétorique et de philosophie étaient presque toutes occupées, à Athènes, par des païens zélés. Et beaucoup de hauts fonctionnaires défendaient aussi l'hellénisme, par exemple, Anatolus de Béryte, préfet d'Illyrie; Justus, préfet d'Asie; Hilarius, gouverneur de Lydie. Ils restauraient les temples, rétablissaient les sacrifices publics, sans être inquiétés.

1. *Hist. de la Litt. Grecque*, V, 886.

2. θεοὺς θεραπεύοντες κατὰ τὸν ἀρχαῖον νόμον (*Fragm.*, éd. Dindorf, p. 252, l. 22; cf. *Vie des Soph.*, Boissonade, p. 503).

3. Voir le récit, traduit plus loin, p. 380. — C'est Eunape qui aurait voulu que Philostrate eût intitulé sa *Vie* d'Apollonius de Tyane « *Voyage d'un Dieu parmi les hommes* », car « Apollonius n'était pas seulement un philosophe, mais un demi-dieu, — moitié dieu, moitié homme » (*Vie des Soph.*, Boissonade, p. 454).

Leur ressentiment contre le christianisme était d'ailleurs très vif, et sur ce point Eunape est en plein accord avec eux. Toutes les fois qu'il touche aux choses chrétiennes, son ton devient ironique, amer, injurieux même.

Voici les spécimens les plus significatifs de cette animosité.

Dans la biographie du philosophe Ædesius, Eunape rappelle incidemment — à propos du don de divination qu'il impute à un certain Antoninus, fils du philosophe Eustathius et fidèle dévot des « ineffables mystères » — que, peu après la mort de celui-ci, les temples de Canope, ceux d'Alexandrie, en particulier le fameux Serapeum, furent détruits ; et que statues et offrandes votives furent dérobées par les assaillants chrétiens, lesquels se vantèrent ensuite d'avoir « vaincu les dieux » !

Ulcéré de ces récents souvenirs — c'est en 389 que l'évêque Théophile d'Alexandrie avait lancé l'offensive. — Eunape ne peut se tenir de dire à ce propos ce qu'il pense des moines, et du culte des martyrs, substitué par eux à celui des dieux [1].

Ils introduisirent ensuite dans les lieux sacrés ces gens appelés moines qui, avec une forme humaine, vivaient comme des porcs, et se livraient ouvertement à toute sortes d'excès que je n'oserais rapporter. Par contre, ils regardaient comme un acte de piété de témoigner leur mépris pour les choses divines. A cette époque, du reste, tout homme affublé d'une robe noire et qui ne craignait pas d'affecter en public l'oubli des bienséances, avait permission d'exercer une autorité tyrannique : c'est à ce haut point de vertu que l'humanité en était arrivée !

Mais j'ai déjà parlé de ces gens-là dans mon *Histoire Générale*.

Ces moines furent donc installés aussi à Canope ; et là, ils enchaînèrent la race humaine à un culte d'esclaves, je dis d'esclaves mal-

1. Ed. Boissonade, p. 472.

honnêtes. Recueillant, en effet, les ossements et les têtes de misérables que leurs nombreux crimes avaient fait condamner par les tribunaux des cités, ils les présentaient comme des dieux, ne quittaient plus ces monuments, et s'imaginaient qu'à se vautrer sur des sépulcres ils devenaient meilleurs. Ils les appelaient « martyrs », « diacres », « messagers [1] » des prières envoyés par les dieux, alors qu'ils n'avaient été que des esclaves, sans cesse roués de coups de fouet et tout sillonnés des cicatrices que leurs perversités leur avaient values.

Et la terre souffre de pareils dieux ! Antonin avait bien dit que les temples deviendraient des tombeaux : sa réputation de prescience en reçut un accroissement d'éclat.

Dans sa notice sur Maxime, conseiller et ami de l'Empereur Julien, Eunape est amené à parler d'un hiérophante des Déesses adorées à Éleusis (c'est-à-dire de Déméter et de Perséphone), qu'il avait entendu prédire la destruction des temples, la ruine de la Grèce, et la fin prochaine du culte d'Eleusis [2] sous les coups d'Alaric.

Peu après, en effet, survinrent d'inexplicables désastres. J'en ai décrit quelques-uns d'une façon plus détaillée dans mon *Histoire*, et j'en raconterai d'autres encore, si la Divinité le permet. Ce fut à cette époque qu'Alaric envahit la Grèce par les Thermopyles, aussi aisément que s'il avait traversé un stade ouvert ou une plaine accessible à la cavalerie [3]. Ces portes de la Grèce lui furent livrées *par l'impiété de ces hommes vêtus de robes sombres qui y pénétrèrent sans obstacle avec lui* [4], et par ce fait que les lois et les obligations prescrites par les oracles des hiérophantes avaient été déchirées.

Mais tout cela n'arriva que plus tard, et c'est la mention de cette prophétie qui a fait dévier ma narration.

Il est possible, mais non certain, qu'il fasse allusion à

1. πρέσβεις.
2. Ed. Boissonade, p. 476, l. 10 et 8.
3. Comp. Claudien, *De Bello Getico*, vers 187-188 : Primo conamine ruptae Thermopylae.
4. Zosime, peu favorable lui-même aux chrétiens, n'impute cet échec qu'à la complicité ou à la lâcheté de Gérontius, chargé de couvrir les Thermopyles, et du proconsul d'Achaïe, Antiochus (V, 5, 5).

l'invasion des Goths d'Alaric dans un passage de ses *Histoires* qui nous est parvenu isolé [1].

Ces barbares, dit-il, s'intitulent chrétiens, ils ont leurs évêques. Ils ont même leurs moines, ce qui n'est pas difficile, puisque, pour être moine, il suffit de balayer la terre de manteaux et de tuniques d'un brun sale, d'être malhonnête homme — et d'en avoir la réputation [2]. Comme les barbares savaient que tout cela était en admiration chez les Romains, ils s'en servaient pour les tromper, et ils y réussissaient.

Telle est la disposition constante d'Eunape à l'égard du christianisme. Son ordinaire bienveillance, qui confine parfois à la naïveté, s'aigrit et fait place à l'hostilité la plus acerbe, dès qu'il le rencontre sur sa route. On a vu comment il traite la milice monastique : non seulement il l'accuse de ravaler le culte à d'absurdes mômeries, mais il la suspecte de trahison contre la patrie.

XII

Même chez les lettrés qui, à la différence des précédents, ne trahissent aucune animosité à l'égard du christianisme, et qui n'hésitent pas à versifier à l'occasion des vers chrétiens — c'est, vers la fin du IVe siècle, le cas d'Ausone et celui de Claudien —, l'esprit de leur œuvre reste païen foncièrement. Magnifique héritage de belles sentences et de beaux vers, le paganisme est vraiment la patrie de leur pensée. Ils acceptent parfois des formules qui sont en opposition directe avec les croyances chrétiennes ou qui

1. *Fragm. Hist. Graec.*, n° 55, t. IV, p. 38 (Didot).
2. ἐξήρκει φαιὰ ἱμάτια σύρουσι καὶ χιτώνια, πονηροῖς τε εἶναι καὶ πιστεύεσθαι.

impliquent à leur sujet un doute inadmissible : « Si quelque chose subsiste après l'heure suprême, dit Ausone, s'adressant à son défunt collègue Minervius [1], tu vis encore, avec le souvenir de ton existence close désormais ; *si rien ne demeure, et que de l'éternel repos tout sentiment soit exclu,* tu as vécu pour toi ; et nous, nous nous réjouissons de ta gloire. » — Quant à Claudien, auteur de moins en moins contesté du *Carmen Paschale de Salvatore* [2], il prend sa revanche sur un détracteur de ses vers le *dux* Jacob, en lui adressant une pièce ironique, qui implique que ce pieux général se fiait plus que de raison à l'intervention des saints, au lieu de s'aider lui-même.

Par les cendres de Paul, par le seuil (de l'Église) de Pierre à la blanche chevelure, général Jacob, ne déchirez pas mes vers ! Et qu'en échange Thomas vous serve de bouclier pour protéger votre poitrine ; que Barthélemy vous accompagne à la guerre ; que l'appui des saints ferme les Alpes à l'invasion barbare ; que sainte Suzanne vous communique sa force ; que soit submergé tout ennemi farouche qui franchira les glaces de l'Ister, comme le furent les coursiers rapides du Pharaon ; qu'un glaive vengeur frappe les hordes gétiques ; et que l'heureuse Thécla protège les troupes romaines ! [3]

Le milieu des lettrés et des professeurs a peut-être été le plus imperméable de tous aux profondes influences chrétiennes.

1. Ed. Peiper, p. 50.
2. Ed. Birt, *Carmina Minora*, nº 32.
3. *Carmina minora*, 50 (éd. Birt).

CHAPITRE II

L'EMPEREUR JULIEN

I. Diversité des conceptions que les historiens, les poètes, les dramaturges se sont formées de Julien. — II. Julien fut-il un prince tolérant ? — III. Sa formation chrétienne. — IV. Son goût d'hellénisme. — V. Les côtés équivoques de sa théurgie. — VI. Sa ferveur païenne. — VII. Son programme religieux. — VIII. Quelle place aurait-il laissée à la liberté de conscience ? — IX. Ses premières attaques contre les « Galiléens ». — X. Il prépare un grand ouvrage antichrétien. — XI. Qu'en subsiste-t-il ? — XII. Conception générale que Julien se forme du christianisme. — XIII. Le Dieu des chrétiens. Judaïsme et christianisme. — XIV. Le Christ, selon Julien. — XV. Les Apôtres. — XVI. Les aspects contemporains de la vie de l'Église. — XVII. Dans quelle mesure la critique de Julien est-elle originale ? — XVIII. Quelles réserves appelle-t-elle ? — XIX. Résultats effectifs de son effort de polémiste. — XX. Deux fidèles de Julien « l'Apostat ». — XXI. Libanius. — XXII. Ammien-Marcellin.

I

Quand on connaît le *complexus* de regrets, de colères, de mépris et de craintes dont l'amertume tourmentait tant d'âmes, en face des grandes transformations opérées sous l'influence du christianisme, on comprend mieux l'enthousiasme que suscita la réaction de l'empereur Julien et les chaleureuses sympathies qui s'attachèrent à sa mémoire.

Au moment de décrire la physionomie morale de Julien, on ne peut se défendre de quelque embarras. Peu de personnalités antiques ont intéressé la postérité autant que la sienne. Et il n'en est guère qui aient été aussi diversement comprises. Pour s'en convaincre, il suffirait d'analyser la conception que se sont formée de Julien, dans les temps modernes, un historien comme Voltaire, un poète comme A. de Vigny, un dramaturge, comme Ibsen [1].

II

Mais écoutons seulement le témoignage des textes, sans essayer à leur propos de chimériques « reconstitutions ». Que nous livrent-ils des intentions de Julien, de ses pensées intimes et des motifs qui en déterminèrent le cours [2] ?

Et d'abord Julien fut-il un prince « tolérant » ?

Voltaire le jugeait tel. De même, un historien moderne, comme Vacherot [3]; un critique littéraire, comme Anatole France [4]. Et sans doute se croyait-il lui-même fort respec-

1. J'ai esquissé cette comparaison dans la *Revue des Questions Historiques* du 1er octobre 1930, p. 257-261.

2. Je désigne par les noms de Bidez-Cumont le recueil (non traduit) qu'ont publié ces deux savants dans la collection des Universités de France, *Iuliani imperatoris Epistulae, Leges, Poematia, Fragmenta varia*, Paris, 1922, et par le nom de Bidez, les *Lettres et Fragments* de l'empereur Julien, dans la même collection, texte et trad. franç., Paris, 1924. Pour les autres traités de Julien je renvoie à l'édition Hertlein, Leipzig, 1877, sauf pour le traité contre les « Galiléens », qui est cité d'après C. J. Neumann, Leipzig, 1880.

3. *Hist. critique de l'Ecole d'Alex.*, Paris, 1846, II, 163. « Il avait horreur de la violence et de la persécution ; il pouvait être et il fut tolérant par bienveillance et par humanité, mais jamais par la neutralité d'un juge indifférent. »

4. *La Vie littéraire*, IV, 261-262 : « Il unissait la tolérance à la foi et c'est une

tueux des croyances d'autrui, à en juger par ses propres déclarations :

Je n'interdis point l'entrée des écoles (païennes) aux jeunes gens qui voudraient les fréquenter. En effet, il ne serait ni naturel ni raisonnable de fermer la bonne voie à des enfants qui ne savent pas encore de quel côté se diriger, et cela par crainte de leur faire suivre sans un libre choix nos traditions ancestrales. D'ailleurs, on aurait le droit de les guérir, comme on guérit les frénétiques, sans leur permission, mais bien entendu en leur pardonnant à tous leur maladie ; *car, à mon avis, il faut éclairer les gens qui déraisonnent, et non les punir* [1].

Pour persuader les hommes et les instruire, il faut recourir à la raison et non aux coups, aux outrages, aux supplices corporels. Je ne puis trop le répéter : que ceux qui ont du zèle pour la vraie religion ne molestent, n'attaquent ni n'insultent la foule des Galiléens. Il faut avoir plus de pitié que de haine pour ceux qui ont le malheur d'errer en si grave matière. Si la religion est en vérité le plus grand des biens, par contre l'impiété est le plus grand des maux [2].

Mais ses actes répondirent-ils à ces affirmations à la fois dédaigneuses et rassurantes? Il ne peut être question de retracer ici l'histoire de sa politique religieuse. Il suffira de rappeler quelques faits, choisis parmi les plus significatifs.

Ammien Marcellin, qui avait guerroyé avec Julien en Orient et lui avait voué une admiration nullement aveugle [3], parle de sa *genuina lenitudo* [4] et paraît chercher à garantir aux lecteurs des *Res Gestae* la droiture des intentions de son empereur [5]. Il se peut, en effet, que ses premières

rare et belle alliance. Il a donné au monde ce spectacle unique d'un fanatique tolérant. Nourri dans la violence romaine et dans la cruauté byzantine, il semble n'avoir appris que le respect de la vie humaine et le culte de la pensée. »

1. Bidez, n° 61, p. 75.
2. Bidez, n° 114, p. 195.
3. Voir les réserves qu'il formule sur l'édit contre les professeurs chrétiens (XXV, IX, 20).
4. XXV, IV, 9.
5. Voy. XXI, V, 1-5.

mesures en faveur des temples païens, dont Julien ordonna la réouverture et auxquels il voulut que leurs biens fussent restitués, n'aient été dans sa pensée que d'équitables réparations. N'avait-il pas admis à sa cour, malgré les épurations qu'il avait pratiquées dans le personnel dont s'était entouré Constance, des chrétiens comme Aetius ou Proheresius? On ne saurait non plus l'accuser en toute certitude d'hypocrite perfidie pour avoir amnistié les évêques orthodoxes exilés par son prédécesseur. Ce pouvait être assurément une façon détournée de raviver parmi les chrétiens les furieuses querelles de naguère[1]. Mais ce pouvait être aussi simple vœu de se ménager le bon vouloir de tous ceux qui, chrétiens ou païens, avaient pâti du fait de Constance[2]. D'ailleurs, s'il permettait aux évêques de rentrer dans leur patrie, il ne leur rendait pas pour autant les sièges dont ils avaient été dépossédés[3].

Avait-il réellement espéré que les restitutions prescrites (souvent fort délicates au point de vue juridique) et que le spectacle des temples restaurés ne soulèveraient aucune résistance, aucune difficulté grave? Une telle imprévoyance ferait plus d'honneur à sa générosité d'âme qu'à son sens politique. En fait, il y eut des protestations véhémentes, des émeutes, des statues détruites[4], des temples saccagés ou incendiés[5]. Et Julien eut le déplaisir de constater, qu'en plus d'un cas, c'étaient les évêques tirés d'exil par ses

1. Telle est l'interprétation fournie par Rufin, *H. E.*, X, 27; Socrate, III, 1, 48; Théodoret, III, 4, 1.

2. C'est l'avis de Sozomène, V, 4, 8; 5, 1 et de Philostorgue, VII, 4 (p. 81, 7, éd. Bidez).

3. Bidez, n° 110, p. 187.

4. Par exemple à Merus, en Phrygie (Socrate, *Hist. Eccl.*, III, 15; Sozomène appelle Mésos la ville en question).

5. A Césarée de Cappadoce (Sozomène, V, 4), à Daphné, près d'Antioche (Ammien-Marcellin, XXII, VIII, 1 et s.), etc.

soins qui fomentaient les troubles. « Les proscrits, s'écriait-il[1], ont été libérés et ceux dont les biens avaient été confisqués ont pu les recouvrer intégralement en vertu d'une de nos lois. Malgré cela, ces énergumènes en sont venus à un tel excès de démence que, se voyant empêchés d'exercer leur tyrannie et de continuer leurs violences, tout d'abord entre eux, puis contre nous qui servons les dieux, ils s'exaspèrent; ils remuent ciel et terre; ils osent agiter les foules et les ameuter, sans respect pour les dieux, sans égard pour nos ordonnances, cependant si pleines d'humanité. »

En fait, il continuait, par toute une série de mesures, à restituer aux prêtres païens leurs immunités et leurs privilèges, tandis qu'il dépouillait des siens le clergé chrétien[2]. Ses adversaires voulaient la bataille : il l'accepta et la conduisit avec une vigueur, une âpreté, une violence injurieuse qui obligent tel de ses modernes admirateurs à avouer « qu'il oublia plus d'une fois sa tolérance et son humanité dans l'entraînement de la lutte » et « qu'il perdait toute mesure quand il s'agissait de venger les outrages faits à ses dieux[3] ».

J. Bidez, qui a étudié de près l'évolution de la politique de Julien, et par une considération attentive de la chronologie en a marqué les étapes d'une façon plus précise qu'aucun autre historien, observe que, dans le fameux

1. Lettre aux Bostréniens, Bidez, n° 114, p. 193.

2. M. Bidez a habilement reconstitué dans le *Bull. de l'Acad. royale de Belgique*. 1914, p. 422 et s., la loi du 13 mars 362, dont nous possédons cinq extraits dans le *Code Théodosien* sous les rubriques les plus diverses. Cette loi tendait à restreindre les exemptions trop onéreuses introduites par les précédents empereurs, et dont pâtissaient plus ou moins les finances de l'Empire.

3. Vacherot, II, 167. L'excellent humaniste Constant Martha, qui a esquissé une réhabilitation de Julien (*Etudes morales sur l'Antiquité*) dit joliment, p. 293 : « Il vint un jour où il n'eut plus la force de se tenir renfermé dans sa modération. »

édit qui interdisait aux maîtres chrétiens — sophistes, rhéteurs, professeurs de médecine — le droit d'enseigner « apparaît la première manifestation d'une tyrannie qui parut diabolique aux chrétiens... L'ère de la politique conciliante était close. Julien fut poussé à des actes qui lui ont valu une place dans la liste des persécuteurs de l'Église[1]. » On le vit alors se porter à des vexations qu'aggravaient presque toujours des sarcasmes indignes d'un chef d'État. Par exemple, il excluait les chrétiens de la garde prétorienne, de l'armée, des gouvernements des provinces et des fonctions judiciaires, en alléguant cette raison que la loi chrétienne leur défendait d'user du glaive[2]. Quand des chrétiens se plaignaient à lui des procédés de ses fonctionnaires, il leur rappelait le précepte divin qui leur commandait de supporter avec patience l'injustice[3]. Il savait faire sentir son aversion de la façon la plus mortifiante et déniait toutes faveurs, même les plus légitimes, aux cités qui témoignaient de quelque tiédeur à l'endroit des dieux et des sacrifices. Nisibis, Antioche, Césarée de Cappadoce, d'autres villes encore connurent ainsi le poids de sa disgrâce. Sous le prétexte d'une échauffourée entre deux sectes chrétiennes, à Edesse, il écrivit aux Edesséniens :

1. *Bulletin de l'Acad. royale de Belgique, classe des Lettres*, 1914, p. 442. Cf. du même, *La Vie de l'Empereur Julien*, Paris, 1930, p. 310 et s. La réaction violente du sentiment chrétien s'exprime chez Grégoire de Nazianze, *Orat.*, IV, 5 et s. ; Socrate, *Hist. Eccl.*, VII, 12 ; Sozomène, V, 18 ; Rufin, X, 33 ; Théodoret, III, 8 ; Augustin, *De Civ. Dei*, XVIII, 52, etc. — Ammien-Marcellin désapprouve cette mesure (XXII, 10, 7 ; XXV, 4, 20) que loue Libanius (XVIII, 158).

2. *Saint Matthieu*, XXVI, 52. La lettre 83 (Bidez, p. 94 et 143) confirme la réalité de cette exclusion, qui est mentionnée par Rufin, *Hist. Eccl.*, X, XXXIII et par Socrate, *Hist. Eccl.*, III, XIII ; elle permet de mesurer le « favoritisme confessionnel » de Julien.

3. Socrate, III, XIII, 9.

J'ai usé envers tous les Galiléens de douceur et d'humanité, de manière qu'aucun d'eux ne fût nulle part violenté, ni traîné au temple, ni contraint par de mauvais traitements à quelque autre action contraire à sa volonté. Cependant, ceux de l'église arienne, enflés de leurs richesses, ont attaqué les Valentiniens et commis dans Edesse des excès qui ne pourraient jamais se produire dans une ville bien policée. Or donc, *puisque la plus admirable des lois leur enjoint de renoncer à ce qu'ils ont afin de parcourir plus aisément la route qui mène au royaume des cieux, associant à cet égard nos efforts à ceux de leurs saints*, nous ordonnons que tous les biens de l'église d'Edesse leur soient enlevés, l'argent pour être donné aux soldats et les terres pour être réunies à notre domaine privé. Ainsi la pauvreté les rendra modestes, et ils ne seront point exclus de ce royaume céleste qu'ils espèrent encore !

A une supplique où l'évêque de Bostra, en Arabie, et son clergé lui avaient fait connaître la difficulté qu'ils éprouvaient à garder en main les masses chrétiennes et à les détourner de tout excès, il répondait par cette mesquine lâcheté de faire connaître directement aux Bostréniens les appréciations un peu pessimistes que venait de porter sur eux leur évêque[1].

Voilà, leur écrivait-il, en quels termes votre évêque parle de vous. Vous voyez que ce n'est pas à votre esprit qu'il attribue votre tranquillité. C'est malgré vous, dit-il, que vous êtes retenus par ses exhortations. Puisqu'il vous accuse ainsi, expulsez-le spontanément de votre ville.

Ajoutons qu'il ne décourageait que fort mollement les séditions païennes, qu'il laissa les émeutes sanglantes se multiplier dans maintes villes sans exercer de répression sérieuse, tandis qu'il frappait durement d'amendes, d'exil ou même de mort les délinquants chrétiens, allant jusqu'à

1. C'est pourtant à propos de cette manœuvre peu loyale que Voltaire s'écriait : « Relisez sa lettre cinquante-deuxième, et respectez sa mémoire ! » (*Questions sur l'Encyclopédie*, s. v. *Apostat*).

destituer le gouverneur de la Palestine pour avoir voulu sévir contre les auteurs d'une échauffourée où quatre chrétiens avaient péri[1].

III

On aurait d'ailleurs grand tort de s'imaginer que ces injustices et ces violences lui fussent commandées par de froids calculs. La haine dont Julien était animé à l'égard du christianisme puisait sa source, ou sa flamme, dans un état d'esprit très particulier qu'il importe de définir avant d'étudier sa polémique, non plus légale et quasi-officielle, mais proprement littéraire.

« Il n'avait jamais été Galiléen que par force, a écrit Anatole France[2], et, tout jeune, il détestait le christianisme comme la religion de ses oppresseurs et des meurtriers de sa famille. »

Alfred de Vigny, d'autre part, dans son *Daphné*, représentait un Julien dont la foi n'aurait cédé qu'après de longues perplexités. C'est Libanius qui est censé parler à saint Basile[3].

Tu l'as rencontré bien désespéré à Nicomèdie, Basile : eh bien ! les combats intérieurs qu'il livrait à sa croyance n'étaient pas encore achevés lorsque Jean le vit à Athènes dix ans après. *Son amour du Christ luttait encore dans son cœur*, et partout il le retrouvait, jusque dans les cris de Prométhée.

La vérité, c'est que nous savons mal dans quels senti-

1. Voir les faits groupés par P. Allard, *Julien l'Apostat*, t. III (Paris, 1903), p. 85 et s., et Bidez, *Vie de l'Empereur Julien*, p. 232.
2. *La Vie littéraire*, IV, p. 255.
3. *Daphné*, p. 119.

ments Julien avait accepté l'éducation chrétienne qui fut imposée à sa jeunesse par Constance, le meurtrier des siens. On voit bien, à ses confidences[1], quel triste souvenir lui laissaient ces années de régime claustral, sans nulle tendresse auprès de lui (son frère Gallus avait des goûts assez grossiers et tout différents des siens), avec l'impression accablante de la surveillance qu'exerçait de loin sur lui la politique ombrageuse et facilement cruelle de Constance. Il rend pourtant justice à tel de ses anciens maîtres, comme l'eunuque scythe Mardonius, qui le prit à huit ans et sut l'habituer à l'effort, à une austérité de discipline dont il reconnaît le bienfait. Mardonius ne lui permettait d'ailleurs aucun plaisir. Quand les camarades de Julien venaient lui raconter les belles représentations qu'ils avaient vues au cirque ou au théâtre, Mardonius le renvoyait, en compensation des divertissements dont il le frustrait, aux luttes sportives décrites dans l'*Iliade* ou aux danses de la jeunesse phéacienne dans l'*Odyssée*[2] ! Julien laisse entendre d'un mot ses révoltes secrètes devant des contraintes si rigoureuses[3]. Parmi les pédagogues chargés de l'endoctriner, il y en avait dont le caractère était peu propre à lui inspirer du respect : par exemple, cet Hekebolius que Constance désigna pour lui enseigner la rhétorique et qui oscillait, selon le vent du jour, du paganisme au christianisme, — païen d'abord, puis chrétien, puis redevenu païen en 361 et chrétien de nouveau en 363; ou encore l'évêque arien Georges de Cappadoce, ancien fournisseur de viande de porc aux armées, un brouillon et un sectaire,

1. Cf. la *Lettre au Sénat et au peuple d'Athènes*, p. 271-272 (Hertlein).
2. *Misopogon*, p. 351 D.
3. *Ibid.*, p. 351 C (...ὅπερ ἐγὼ μὲν οὐκ ἐβουλόμην τότε).

« l'homme de main des partis[1] », qui coopéra aussi à sa formation religieuse.

Cette formation fut très minutieuse et strictement conforme à toutes les pratiques prescrites par l'Église : jeûnes, aumônes, assistance aux offices. Prétendre qu'il ait été alors aussi ardemment chrétien qu'il fut plus tard passionnément païen[2] me paraît une affirmation fort hasardée.

Il sut observer certains traits frappants, par exemple les séductions du culte, la puissance de l'armature ecclésiastique, la popularité que valait à l'Église son souci des déshérités et des infirmes. Mais rien ne dénote chez Julien adolescent une foi bien solide, rien ne prouve qu'il ait jamais touché au fond de l'esprit chrétien[3].

IV

Cela d'autant plus que, de bonne heure, la pensée hellénique, au sens le plus large du mot, s'installa dans la partie vivante et active de son âme. Homère lui fut un enchantement : il avait été initié à son œuvre par le grammairien Nikoklès de Sparte, le seul païen qui ait compté parmi ses maîtres, et Mardonius avait eu le souci de lui faire goûter les beautés de la poésie grecque. On le pro-

1. Voir Schemmel, *Die Schulzeit des Kaisers Julian*, dans le *Philologus*, t. 82 (1926-7), p. 454 et s.

2. *Ibid.*, p. 459. Le passage de l'*Oratio IV* (p. 131 A) et celui de la *Lettre* aux Alexandrins (Bidez, p. 191, l. 2) ne prouvent pas grand chose au point de vue de ses sentiments d'autrefois.

3. Ammien-Marcellin, qui l'avait bien connu, affirme que dès son enfance (*a rudimentis pueritiae primis*), il avait un penchant pour le culte des dieux (*inclinatior erat erga numinum cultum*), XXI, v, 1.

tégeait avec une sollicitude presque indiscrète contre l'influence de la philosophie profane. Mais, interné en 343 ou 344 dans un domaine de Cappadoce, le *Fundus Macelli*, près de Césarée, il put utiliser assez largement la bibliothèque de Georges de Cappadoce, qui contenait, outre les auteurs chrétiens, bon nombre de rhéteurs, de philosophes, d'exégètes païens [1]. C'est peut-être là qu'il lut pour la première fois les œuvres de Porphyre et de Jamblique, et tout un monde nouveau lui fut soudain révélé.

Il était alors un jeune homme de vie secrète et ardente, tout replié sur soi, perdu en des méditations passionnées. J. Bidez a mis en valeur avec beaucoup d'art une belle page dans laquelle Julien a dépeint l'espèce d'enthousiasme où le jetait la contemplation du soleil et des étoiles, le « mysticisme astrolâtrique » auquel, dès cette époque, il s'abandonnait par accès [2]. « Son émotion d'adolescent qui laisse son regard se perdre dans les régions éthérées, l'état d'extase où il tombe, tandis qu'il est illuminé et transporté par les rayons venus d'en haut, voilà de quoi il nous entretient. »

Quand Constance lui permit d'étudier en Asie la philosophie, Julien connut à Pergame un néo-platonicien de marque, Aidesius, qui ne voulut pas assumer personnellement sa direction intellectuelle, mais le mit en rapport avec ses propres disciples. C'est grâce à l'un de ceux-ci, Eusèbe de Myndos, que Julien conçut le désir de connaître l'homme qui devait exercer sur l'orientation de sa pensée une influence décisive, le philosophe Maxime.

1. Ep. 107 (Bidez, p. 185, l. 18 s.).
2. *Oratio IV* (p. 130 C) ; voir Bidez, la *Jeunesse de l'Empereur Julien*, dans le *Bulletin des Lettres* de l'Académie royale de Belgique, 1921, p. 127 et s. Cf. du même auteur, la *Vie de l'Empereur Julien*, p. 59 et s.

Voici, d'après Eunape[1], le récit par lequel Eusèbe piqua au vif la curiosité de Julien, en essayant de le détourner de Maxime, dont certaines méthodes lui paraissaient suspectes[2] :

Je fus convoqué, il y a quelque temps, avec plusieurs amis par Maxime dans un temple d'Hécate : il se trouva ainsi rassembler de nombreux témoins contre lui-même.

Quand nous eûmes salué la déesse, Maxime s'écria : « Asseyez-vous, mes amis. Regardez bien ce qui va se produire, et voyez si je suis supérieur aux autres hommes ! »

Nous nous assîmes tous. Alors Maxime brûla un grain d'encens, se chanta à lui-même je ne sais quel hymne et poussa si loin son exhibition que, soudain, l'image d'Hécate sembla sourire, puis rit tout haut.

Comme nous paraissions émus, Maxime nous dit : « Qu'aucun de vous ne se trouble. Dans un instant, les torches que la déesse tient dans ses mains vont s'allumer. » Il n'avait pas fini de parler que déjà le feu brillait au bout des torches.

Nous nous retirâmes, frappés momentanément de stupeur devant ce théâtral faiseur de merveilles ; et nous nous demandions si nous avions vu pour de bon ces belles choses.

Mais (ajoutait Eusèbe) ne vous étonnez d'avance d'aucun fait de ce genre, pas plus que je ne m'en étonne moi-même ; et croyez qu'il n'y a d'important que la purification qui procède de la raison.

Alors le divin Julien se leva : « Adieu, cria-t-il. Plongez-vous dans vos livres. *Vous venez de me révéler l'homme que je cherchais*[3].

V

Une telle page évoque aussitôt un fâcheux souvenir : ne croirait-on pas lire un des épisodes burlesquement mystiques que Lucien, l'impitoyable railleur, avait prêtés à

1. *Vitae Sophistarum, Maximus* (éd. Boissonade, Didot, p. 474).
2. *Ibid.*, p. 474, l. 45 et s.
3. Eunape, *Vies des Sophistes, Maximus* (Didot, p. 475, ligne 11 et s.).

son Alexandre d'Abonotique ? Il est bizarre qu'une intelligence aussi sérieuse et aussi vive que celle de Julien se soit laissé envoûter par un charlatan comme Maxime, qui sut admirablement exploiter ses tendances dévotes et ses mystérieuses curiosités. Ce Maxime avait, si l'on en croit Eunape, beaucoup de séduction personnelle : Julien fut subjugué [1]. Il allait recueillir par cet intermédiaire la tradition de Jamblique. Jamblique était mort vers 325-326 ; Julien ne put donc le connaître, mais il le révéra à l'égal de ses plus fervents disciples. Ce philosophe devait rester pour lui le « très divin Jamblique [2] », « l'illustre hiérophante [3] », « Jamblique l'inspiré [4] », « Jamblique aimé des dieux [5] », celui, disait-il, « que, immédiatement après les dieux, je respecte et j'admire à l'égal d'Aristote et de Platon [6] ».

Or, c'était Jamblique qui, pendant ses longues années d'enseignement à Apamée de Syrie, avait le plus contribué à dévoyer le néo-platonisme et à le jeter dans les pratiques clandestines de la théurgie, laquelle, au lieu d'aider les âmes, comme le rêvait Plotin, à s'élever jusqu'à Dieu, prétendait évoquer de force les dieux et les démons sur la terre et dans l'âme des initiés [7]. La simple lecture du *Livre des Mystères,* dont Jamblique (ou peut-être seulement un de ses disciples) était l'auteur, décèle la dégradation de la

1. Il est équitable de reconnaître qu'il impute à Maxime certaines améliorations de son caractère (*Contre le Cynique Héraclius*, Hertlein, p. 235 B).
2. *Ep.* 92 (éd. Bidez, p. 182, l. 20).
3. Fragm., dans Bidez, p. 215, l. 8.
4. *Contre le cynique Héraclius* (p. 222 B, éd. Hertlein).
5. *Hymne au roi Helios* (p. 157 D, Hertlein).
6. *Contre le cynique Héraclius* (p. 217 B, Hertlein).
7. Von Karl Praechter, dans *Archiv für Religionswiss.*, 1927, p. 209-213, et l'appréciation très sévère de Harnack sur Jamblique, *Dogmengesch.*, I, 4e éd. (1909), p. 820.

philosophie néo-platonicienne depuis la grande époque de Plotin et de Porphyre. Ce ne sont qu'anges, archanges, démons, héros, apparitions d'êtres supra-terrestres, rites secrets, sacrifices, mantique, purifications, extases. « Le théurge, y lit-on, par la puissance des choses ineffables, ne commande plus aux êtres cosmiques comme un homme usant d'une âme humaine, mais en tant que prééminent dans le rang des dieux, il use de menaces supérieures à son essence propre [1]. » Les épiphanies divines étaient censées apporter à ceux qui en bénéficiaient dans une extase heureuse les plus précieux dons du corps et de l'âme : « Cette union théurgique, y était-il encore affirmé, s'obtient seulement par l'accomplissement de cérémonies ineffables, par des actes saints, dignes des dieux, qui sont bien au-dessus de toute raison, et par la force de symboles indicibles, que les dieux seuls peuvent comprendre [2]. »

Les anciennes liturgies des cultes traditionnels, interprétées, spiritualisées, sublimisées, récupéraient leur utilité et leur prestige ; et une unité factice était conférée à toutes les formes de la piété païenne [3]. L'ancienne mythologie était transposée en une métaphysique abstruse. La philosophie grecque elle-même — toutes différences effacées entre les penseurs — fut associée par contrainte aux élans de cette piété malsaine, comme si vraiment, depuis Orphée, l'hellénisme avait toujours formé un front unique et, animé du même esprit, avait poursuivi les mêmes buts. L'esprit critique d'un Porphyre, avec ses distinctions subtiles, ses scrupules, ses doutes, devenait chose dange-

1. Trad. Pierre Quillard, p. 176.
2. *De Myst.*, éd. Parthey, p. 96, l. 17.
3. Julien dira, à l'imitation de son maître : « Comme il n'y a qu'une vérité, *ainsi n'y a-t-il qu'une philosophie* » (*Or.*, VI, p. 184 C, éd. Hertlein).

reuse, presque sacrilège, et Jamblique crut devoir infliger à son ancien maître, de qui il avait naguère reçu la dédicace du traité sur le *Connais-toi toi-même*, le désaveu indirect de certaines réfutations.

Ces chimères absurdes, ces ajustements artificiels valurent à Jamblique l'admiration éperdue d'un groupe de fidèles, dont on peut mesurer l'exaltation dans la correspondance d'un sophiste contemporain, commentée par J. Bidez à la suite des *Lettres* de Julien [1]. L'âme sentimentale et enthousiaste de Julien y trouva un enchantement. Il acheva de se délier de ses premières croyances (sans doute au cours de l'hiver de 351-352), mais ne renonça pas toutefois aux pratiques extérieures, ce qu'il n'eût pu oser sans se créer de graves difficultés du côté de la Cour. Dix ans après, en Gaule, il jugera politique d'assister de sa personne aux fêtes de l'Épiphanie, le 6 janvier 361, « feignant d'adhérer au culte chrétien, dont il y avait beau temps qu'il était secrètement détaché [2] ». Il se fit initier, semble-t-il, au culte de Mithra dès l'époque de son séjour en Gaule, entre 355 et 360 [3]. Plus tard, il le sera peut-être aux mystères d'Eleusis [4] et recevra aussi le baptême sanglant du taurobole [5]. L'esprit de son temps, avide de superstitions et de sciences occultes, revit en lui tout entier.

« Le système de Plotin, remarque J. Bidez [6], n'était pas

1. P. 233 et s.

2. Ammien-Marcellin, XXI, II, 4-5 (*...a quo iampridem occulte desciverat*).

3. Cumont, *Textes et mon. relatifs au culte de Mithra*, II, 357; cf. Grégoire de Nysse, *Or.*, IV, c. 31 et 55; Sozomène, *H. E.*, V, 2, 5.

4. Eunape, *Vitae Sophist.* (p. 52, éd. Boissonade). Le texte d'Eunape n'est pas décisif.

5. Grég. de Naz., *Or.*, IV, 52 (*Patrol. gr.*, 35, 576).

6. *Bull. de l'Acad. royale de Belgique, classe des Lettres*, 1916, p. 446. Comp. le même auteur, les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, oct.-déc. 1927, p.

accessible à assez d'intelligences. Pour prêter aux spéculations de sa philosophie des formes moins abstruses, il parut bon à ses successeurs de les donner à considérer à travers l'imagerie brillante et vaporeuse des cultes mystiques. Sérapis, Isis, Artémis, Hécate, Dionysos et Cybèle leur fournirent tout un appareil d'emblèmes qu'ils utilisèrent impérieusement et, désormais, ce fut par des visions symboliques que, s'inspirant d'exemples donnés aux siècles antérieurs par Posidonius, Philon et maints néo-pythagoriciens, ils prétendirent préparer le retour de l'âme vers Dieu. Appels, voix et bruits, musiques troublantes accompagnées de parfums capiteux, fontaines lumineuses, ombres mouvantes, spectres de feu, portes s'ouvrant d'elles-mêmes, statues paraissant s'animer, diriger sur l'épopte un regard tour à tour caressant et fulgurant, puis semblant lui sourire et finalement flamboyer en s'entourant de rayons éblouissants : tels étaient, semble-t-il, certains des artifices auxquels ne dédaignaient pas de recourir les thaumaturges de l'école de Jamblique. Les néo-platoniciens se firent ainsi mystagogues et hiérophantes, et ils exploitèrent à leur profit les cultes secrets de leur temps. »

VI

Une fois maître du pouvoir, en 361, le premier soin de Julien sera de faire venir auprès de lui ceux de ses amis qui partageaient sa foi nouvelle ; en premier lieu, le

280. « Les derniers des chefs de l'école néoplatonicienne furent des hiérophantes tout autant que des philosophes », et sa *Vie de l'Empereur Julien*, p. 69 et s.

« Maître » [1], son cher Maxime, qui eut le bon esprit de se faire désirer quelque temps, et puis enfin rejoignit Julien à Constantinople, « entouré des hommages de toute l'Asie [2] ». Maxime devint le personnage le plus important de la cour, mais ne tarda pas à se rendre insupportable aux gens du palais par son faste orgueilleux et sa détestable humeur [3]. Ensuite Priscus, autre philosophe néoplatonicien, qui se fit, à côté de Maxime, son directeur spirituel [4] : c'est Maxime et Priscus, qui, deux ans plus tard, se pencheront sur son lit d'agonie, et par de suprêmes discussions, l'aideront à franchir le douloureux passage [5] ; Salluste, l'auteur d'une sorte de *memento* de la doctrine de Jamblique, où était résumé tout ce qu'il importait de savoir sur les vérités incluses dans les mythes et les meilleurs procédés pour l'union de l'âme avec la divinité [6] ; Libanius, enfin, le vieux rhéteur qui, malgré l'intérêt très ardent qu'il portait à l'œuvre de restauration du paganisme déjà esquissée par Julien, n'avait nullement cherché à se glisser dans sa faveur, et attendit sagement que l'empereur lui fît des avances [7]. Cet entourage, dont Julien avait soigneusement choisi les éléments, était animé des mêmes ardeurs ferventes, des mêmes haines, des mêmes espoirs que lui, ou se donnait les airs de l'être. C'est dans cette atmosphère échauffée, surexcitante, qu'il vivait conti-

1. *Ep.* 89, Bidez, p. 152, l. 12.
2. Eunape, *Vitae Sophist.*, éd. Boissonade, p. 477, l. 13.
3. Eunape, *Vitae Sophist. Maximus* (p. 477, l. 33).
4. Noter les termes d'affectueux respect que Julien employait à son égard dès le temps où il vivait en Gaule (*Ep.* 11, Bidez, p. 18) ; cf. *Ep.* 12 et 13.
5. Ammien-Marcellin, XXV, III, 23 : *ipse (Iulianus) cum Maximo et Prisco philosophis super animorum sublimitate perplexius disputans...*
6. Éd. A. Nock, Camb. 1926. Cf. Cumont, dans *Rev. de Philologie*, t. XVI (1892), p. 55 et s. ; *Gnomon*, 1927, p. 347 et s.
7. Bidez, *L'Empereur Julien, lettres et fragm.*, p. 107 et s.

nuellement : or Grégoire de Nazianze, qui avait connu le prince pendant quelques mois, au temps où celui-ci parachevait à Athènes sa formation philosophique, notait déjà chez lui une certaine impulsivité, une nervosité que trahissaient son apparence physique et ses gestes [1].

Il y devint, non seulement un croyant (il l'était déjà depuis longtemps), mais un illuminé et même un fanatique, d'une religiosité un peu maladive. A la sécheresse des élucubrations de l'école de Jamblique, il associa les élans intimes d'une sensibilité vibrante. Il s'éprit d'amour pour les dieux délaissés, pour le vieux paganisme en train de mourir, et il s'en constitua le prêtre et l'apôtre. Ses contemporains citent nombre de témoignages où éclate sa dévotion personnelle et l'intensité de sa pratique religieuse. Il supportait « joyeusement » des jeûnes variés, « selon le dieu dont il célébrait le culte, Pan, Hermès, Hécate, Isis et tous les autres », pensant pouvoir plus aisément jouir ainsi « du commerce des dieux » [2]. De vie sobre et mortifiée, le divin pénétrait constamment sa pensée et ses actes. Il fréquentait assidûment les temples, se détournant au besoin de sa route, au cours de ses voyages et de ses expéditions, pour visiter tel sanctuaire illustre [3].

Il s'était, d'ailleurs, fait une règle d'offrir, presque chaque jour, un double sacrifice, un le matin, l'autre le soir [4]. « Nous adorons les dieux, écrivait-il à Maxime pendant

1. *Oratio*, V, 23-24 ; *Patrol. gr.*, 35, 692.
2. Libanius, *Or.*, XVIII (Förster, t. II, p. 310, l. 9 et s.).
3. Par exemple pendant son trajet de Constantinople à Antioche, il poussa une pointe vers Pessinus pour y vénérer le temple de Cybèle (*visurus Matris magnae delubra* : Ammien Marcellin, XXII, IX, 5) ; d'Antioche, il se rendit au temple de Jupiter sur le Mont Cassius (*ibid.*, XXII, XIV, 4), etc. Sa lettre à Libanius (Bidez, p. 180) où il raconte son voyage dans le nord de la Syrie le montre obsédé de pèlerinages et d'immolations.
4. *Ep.* 98 (Bidez, p. 182, l. 13).

une expédition contre Constantinople, et le gros de l'armée qui m'a suivi est plein de piété. Nous immolons des bœufs en public; nous avons rendu grâces aux dieux par de nombreuses hécatombes. Ces dieux m'ordonnent de tout purifier autant que je le puis, et je leur obéis avec zèle. Ils disent qu'ils récompenseront largement nos efforts, si nous n'avons pas de défaillance[1]. » Ammien Marcellin, dans le portrait qu'il trace de son empereur, dont il vient de raconter la mort[2], le qualifie de *superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator*. « On disait couramment, écrit-il, que s'il revenait de l'expédition des Parthes, il n'y aurait plus assez de bœufs pour ses sacrifices. » Et Libanius s'attendrit au souvenir de ce prince si dévot « qui passait ses jours et ses nuits à sacrifier, à prier, à converser avec les dieux, qui entrait en commerce avec eux par la divination, et qui, à la guerre, comptait plutôt, pour vaincre, sur leur assistance que sur le bras de ses soldats »[3].

Julien sentait la divinité toute proche de lui. Il était persuadé qu'il en recevait des avertissements au moyen de visions, de songes, de rêves prophétiques[4]. C'est par des ordres d'en haut qu'il croyait sa conduite dictée dans les conjonctures difficiles[5]; et la moindre de ses impressions intellectuelles ou même physiques devenait pour lui un mystérieux indice de la présence divine[6]. « Mère des dieux et des hommes, s'écriait-il dans la prière qui ferme son Ve Discours,... puissé-je, comme fruit de mon dévouement

1. *Ep.* 26 (Bidez, p. 54, l. 5).
2. XXV, IV, 17. Voir aussi XXII, XII, 6 et s. « Hostiarum tamen sanguine plurimo... », etc.
3. *Or.*, 37, 5 (Förster, t. II, p. 341).
4. Cf. par ex. *Ep.* 12 (Bidez, p. 19); *Ep.* 40 (Bidez, p. 64, l. 27).
5. *Ep.* 54 (Bidez, p. 54, et la note 1); *Ep.* 28-29 (Bidez, p. 55).
6. *Ep.* 12 (Bidez, p. 19, l. 5); *Ep.* 26 (Bidez, p. 53).

à ton culte, obtenir la vérité dans mes croyances religieuses et la perfection dans la théurgie, la vertu et la bonne fortune dans les tâches que j'entreprends pour mettre ordre aux affaires civiles et militaires, puis une fin de vie sans douleur et glorieuse, avec le bon espoir de mener jusqu'à vous tous mon dernier voyage[1] ! »

VII

Si l'on veut connaître l'ampleur du programme religieux dont les linéaments étaient tracés dans son esprit, on doit lire celles de ses lettres que, depuis l'historien anglais Gibbon, on appelle les *Épîtres pastorales*[2]. Julien avait vécu trop longtemps dans le christianisme pour n'avoir pas percé quelques-uns des secrets de sa vitalité : à savoir l'organisation solide qu'il s'était donnée, l'ardeur efficace de sa charité, l'exemple que la vie de beaucoup de ses prêtres proposait aux regards. « Ne voyons-nous pas, écrivait-il à Arsace, grand-prêtre de la Galatie, que ce qui a le plus contribué à développer l'*athéisme* [c'est-à-dire le christianisme], c'est l'humanité envers les étrangers, la prévoyance pour l'enterrement des morts, et une gravité simulée dans la vie! Voilà de quoi nous devons nous occuper, sans y mettre aucune feinte... Il serait honteux, quand les Juifs n'ont pas un mendiant, quand les impies Galiléens, en plus des leurs, nourrissent encore les nôtres, qu'on voie les nôtres manquer des secours que nous leur devons[3]. » Avec

1. *Or.*, V (texte abrégé, trad. Bidez ; cf. Hertlein, p. 179-180).
2. *Ep.* 84*a*, 86, 88, 89*a*, 89*b* (éd. Bidez).
3. *Ep.* 84 (Bidez, p. 141). Cf. *Misopogon* (p. 363 AB, Hertlein) sur le zèle charitable des femmes galiléennes, grâce auquel elles inspirent « une grande

la gravité du Souverain Pontife qu'il s'honorait d'être [1], il essaya de tracer le plan d'une réorganisation générale du paganisme [2]. Il aurait voulu diviser l'Empire en cercles métropolitains régis par un ἀρχιερεύς, un archiprêtre, qui aurait eu la haute main sur le clergé et les modalités du culte. Julien se serait réservé la nomination de ces hauts fonctionnaires. Il faut voir de quel ton pénétré il dicte aux prêtres, en une série de « mandements », les devoirs particuliers qui leur incombent; avec quelles insistances il s'efforce de stimuler leur zèle pieux, de ranimer leur foi, qu'il devine molle et défaillante; les menaces qu'il laisse planer sur ceux qui tolèrent que leur femme ou leurs gens « négligent le culte des dieux et préfèrent l'athéisme à la religion [3] ». Il voudrait pouvoir louer chez eux un prosélytisme actif, une vie chaste, sobre, strictement surveillée au point de vue des actes, des propos, du vêtement, des lectures même [4], dussent les candidats aux fonctions sacerdotales se recruter dans les rangs les plus humbles de la société. Tel aspirant, « fût-il pauvre, fût-il du bas peuple, du moment qu'il réunit en lui ces deux conditions, aimer les dieux et aimer les hommes, qu'on le fasse prêtre [5] ! »

Les méthodes chrétiennes le hantent. Il les imite; il les « singe », dira son ex-camarade de jeunesse, Grégoire de Nazianze [6]. Contre l'idée d'un plagiat, Julien se rassurait

admiration pour l'*impiété* à ceux qui ont besoin de leurs secours; et *Ep.* 89 (Bidez, p. 173).

1. *Ep.* 98 (Bidez, p. 166, l. 14).

2. Voy. W. Koch, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*, mars-juin 1927, p. 123 et s.; janvier-mars 1928, p. 49 et s.

3. *Ep.* 84 (Bidez, p. 145, l. 2).

4. *Ep.* 89 (Bidez, p. 168).

5. *Ep.* 86 (Bidez, p. 173, l. 12).

6. πιθήκων μιμήματα (*Or.*, IV, § 112; *Patrol. gr.*, 35, 649). « Il voulait,

peut-être en songeant que ses réformes, si voisines fussent-elles du christianisme abhorré, rappelaient aux païens fervents celles qu'avait essayées Maximin Daia, soixante ans auparavant[1], et qu'à tout prendre elles restaient aussi dans la ligne des inspirations de Jamblique. Car Jamblique avait déjà conçu l'idée d'un clergé païen, chargé des détails minutieux des rites prescrits et représentant qualifié d'une manière d'orthodoxie. « Julien, déclare Geffcken non sans une pointe d'exagération, c'est un Jamblique à cheval[2] ! »

VIII

Le côté inquiétant des projets de Julien, c'est qu'on se demande quelle part il aurait laissée à la liberté religieuse individuelle, s'il lui avait été permis de les parachever. J. Bidez fait remarquer qu'au IVe siècle « une doctrine était toute formée dans l'esprit des polémistes païens ». « Éternité du monde, immortalité et divinité des anges, des démons, des héros et même des âmes, délivrées, au bout du cycle des métempsychoses, de la nécessité de se prêter à une résurrection et de vivre avec un corps ; fausseté de la révélation chrétienne ; par contre, vertu prodigieuse des rites et des symboles perpétués par les cultes les plus divers », tels étaient les articles principaux de cette

dit Grégoire, établir des écoles dans toutes les villes et des chaires et des lectures sur les doctrines grecques et des explications de nature, soit à former les mœurs, soit à faire comprendre les choses mystérieuses ; introduire des prières avec réponses, des réprimandes graduées pour les pécheurs... toutes choses évidemment empruntées à notre organisation. Il voulait encore fonder des refuges et des hospices, des monastères, des maisons pour les vierges, des maisons de recueillement... »

1. Voir plus haut, p. 328.
2. *Der Ausgang des Heidentums*. p. 113.

doctrine. Et M. Bidez ajoute : « Julien devait-il en arriver jamais à fixer dans un *credo* toutes les propositions qu'un Hellène n'avait plus le droit de mettre en doute, et en même temps se serait-il mis à énumérer les erreurs dignes d'anathèmes? Je n'oserais pas le nier. Il semble bien qu'au moment où il mourut, il s'était engagé fort avant déjà dans les voies d'un dogmatisme intransigeant[1]. »

Renan avait éprouvé la même impression et conçu la même crainte. Il écrivait spirituellement en 1884 dans ses *Nouvelles études d'histoire religieuse*[2] : « Si le rétablissement du paganisme ne devait servir qu'à relever les grossières superstitions dont on voit cet empereur sans cesse préoccupé, on ne comprend guère qu'un homme de tant d'esprit se soit donné pour d'aussi plates folies le mauvais renom d'apostat. » Déjà Auguste Comte, dans son *Discours sur l'ensemble du positivisme*[3], sur un ton autrement compassé, avait proposé « la solennelle réprobation simultanée des trois principaux rétrogradateurs (*sic*) que nous offre l'histoire, *Julien*, Philippe II et Bonaparte, le premier plus insensé, le second plus nuisible, le troisième plus coupable » ; et il voulait commémorer leur souvenir détesté dans une « fête des réprouvés » qu'il plaçait au 5 mai de chaque année !

IX

On comprend en quelle déplaisance Julien tenait le christianisme, seul obstacle sérieux à ses desseins réforma-

1. *Bull. de l'Acad. royale de Belgique, classe des Lettres*, 1914, p. 434 ; cf. *Vie de l'Empereur Julien*, p. 253 et 266.
2. P. 29.
3. Paris, 1848, p. 99.

teurs et qui, dans son passé personnel, restait associé pour lui aux plus pénibles, aux plus déprimants souvenirs de sa jeunesse.

Plusieurs de ses contemporains affirment qu'aigri jusqu'à l'exaspération, il s'était promis — s'il revenait vainqueur de l'expédition d'Orient où il trouva la mort — d'extirper par tous les moyens une secte si dommageable à la santé morale de l'Empire.

En attendant que les circonstances lui permissent une action encore plus énergique, il voulut livrer à ses sujets toute sa pensée sur le compte des chrétiens. Il n'était pas seulement un homme d'Etat, un chef d'armée dont les succès avaient révélé les rares qualités d'énergie et de décision, il était aussi un « sophiste » passionné pour les livres, nourri d'Homère, d'Hérodote, de Thucydide, de Xénophon, de Platon, de Démosthène et de Dion Chrysostome ; il adorait les gens de lettres et se piquait de bien écrire ; confiant dans sa mémoire un peu pédante et toute chargée de citations classiques, il aimait à morigéner longuement son prochain, à développer ses idées sans se presser et sans craindre les redites [1].

Il était donc naturel qu'il songeât à aider et à justifier les rigueurs de sa politique par une polémique littéraire où il pouvait se flatter de dominer sans peine des adversaires dont il faisait, intellectuellement, peu de cas. C'est une satisfaction assez vive, sinon très généreuse, pour celui qui détient le pouvoir et en fait durement sentir le poids à des

1. Les faiblesses de composition s'expliquent, chez lui, par un penchant assez fâcheux à l'improvisation. Le *Discours sur le Roi Helios* fut écrit en trois nuits (Hertlein, p. 157, 5) ; le *Discours sur la Mère des Dieux* en moins d'une nuit (p. 178 D) ; le *Discours contre les chiens ignorants*, en deux jours (p. 203 C).

adversaires détestés, de leur démontrer par surcroît que la doctrine à laquelle ils appuient leur résistance est une doctrine absurde, et que la raison même leur donne tort.

Il avait évité, dans ses tout premiers ouvrages, les attaques directes contre les chrétiens, ou plutôt contre les « Galiléens », car c'est de cette expression qu'il use constamment, afin de souligner la prétention ridicule d'une religion si humble en ses origines à s'élever à la dignité de religion universelle[1]. Mais bientôt les allusions hostiles deviennent plus fréquentes dans ses opuscules et dans ses lettres. Par exemple, dans son *Discours* contre le Cynique Héracléius[2], qu'il soupçonnait de l'avoir visé au cours d'une conférence publique, il comparait aux faux cyniques, dont son adversaire représentait selon lui un frappant spécimen, les *apotactistes*, c'est-à-dire les « renonciateurs » :

C'est le nom que les impies Galiléens donnent à certaines gens. Au prix de menus sacrifices, ceux-ci gagnent pour la plupart beaucoup, ou plutôt tout, de tous côtés. Et, en plus, ils se procurent honneurs, escorte (d'admirateurs), bons offices. Votre méthode est assez analogue, sauf que vous ne proférez pas d'oracles. Ce n'est pas votre habitude, et c'est la leur. Car nous sommes plus sages que ces fous-là. — Il y a aussi cette autre différence que vous n'avez point de prétexte pour lever comme eux des taxes sous de spécieuses raisons. Ils les appellent « aumônes », je ne sais pourquoi. A tous les autres points de vue, vos manières d'agir et les leurs sont fort semblables. Comme eux, vous avez abandonné votre patrie ; vous errez à travers le monde, et vous avez troublé mon camp plus qu'eux et avec plus d'impudence encore. Car ils étaient invités ; vous, vous en étiez exclus.

Les dernières lignes sont un peu énigmatiques ; mais il est difficile de ne pas reconnaître, dans ce morceau, les moines errants, qui vivaient d'aumônes.

1. Voir Bidez-Cumont, p. 207, n° 151.
2. Printemps 362. *Or.*, VII (Hertlein, p. 224 B).

Le Christ, écrivait-il encore aux habitants d'Antioche dans son *Misopogon* composé pendant l'hiver de 362-363, vous l'aimez, et vous l'avez pris comme protecteur de votre cité au lieu de Zeus et du dieu de Daphné et de Calliope... Vous avez choisi l'athéisme[1] !

Dans le *Symposion* (rédigé fin décembre 362), au cours d'une description à demi bouffonne d'un repas offert par Romulus Quirinus aux dieux et aux empereurs déifiés, Julien trouve prétexte à passer en revue ses prédécesseurs. Il se montre peu clément pour Constantin, et il fait une allusion au baptême chrétien, qui rend purs les pires scélérats, à la pénitence qui lave leurs forfaits. Il prête à Jésus ce discours : « Que quiconque est séducteur, meurtrier, sacrilège ou infâme vienne ici hardiment. Baigné de cette eau-ci, je le purifierai sur place ; et s'il retombe dans les mêmes crimes, pour peu qu'il se frappe la poitrine et se tape sur la tête, je lui rendrai sa pureté[2]. »

Sa correspondance est plus fertile encore en expressions et en remarques désobligeantes. Plus d'une fois, dans nos manuscrits, le développement antichrétien n'est qu'amorcé, et s'arrête subitement. Un copiste n'aura pu se résoudre à transcrire un terme ou un passage injurieux, et les éditeurs modernes se voient obligés de signaler dans le texte une lacune[3]. Julien prenait la peine d'écrire d'Antioche à l'hérésiarque Photin, évêque de Sirmium, pour le féliciter « de rester près du salut, en se gardant avec raison d'introduire dans le ventre d'une mère celui qu'il prend pour un Dieu[4] ». Il esquissait, d'une façon d'ailleurs assez inop-

1. P. 357 C, Hertlein.
2. P. 336 A, Hertlein. Voyez aussi l'*Hymne à la Mère des Dieux* (Hertlein), p. 174 C ; 180 B ; le *Discours au Roi Helios*, p. 131 A.
3. Cf. Bidez, *Lettres*, p. 61, 103, 155, 159, 174, 183, 195.
4. Cf. 90 (Bidez, p. 174).

portune, dans l'une de ses lettres pastorales, une discussion sur les origines du genre humain, pour souligner l'invraisemblance que les hommes, si divers dans leurs mœurs, descendent tous d'un couple unique[1].

X

Mais, de plus en plus, l'idée de consacrer un traité spécial à la question chrétienne hantait son esprit. Il s'y préparait par des discussions orales, où il se flattait de garder le beau rôle[2]. Il annonce clairement son projet dans la lettre à Photin, dont un court passage vient d'être transcrit.

> Si nous obtenons l'assistance de tous les dieux et déesses, des Muses et de la Fortune, nous montrerons ses faiblesses [Il s'agit de Diodore de Tarse, adversaire orthodoxe de Photin] et combien il dénature les lois, les doctrines et les mystères des Hellènes ainsi que les dieux infernaux ; nous ferons voir que son nouveau dieu Galiléen, à qui ses fables prêtent l'éternité, se trouve en réalité, par l'ignominie de sa mort et de sa sépulture, exclu de la dignité que Diodore invente pour lui[3].

Se rappelant les abondantes ressources en livres chrétiens qu'offrait la bibliothèque de l'évêque Georges, son ancien maître, massacré par la populace païenne d'Alexandrie, il prescrivit au directeur général des finances et au préfet d'Égypte, sous les plus sérieuses sanctions, de rechercher ces livres, qui avaient été dispersés, et de les lui

1. *Ep.* 89 (Bidez, p. 159). Le fragment de la lettre 155 (Bidez, p. 206) semble se rattacher au même ordre d'arguments.

2. Voir l'anecdote qu'il raconte dans son grand ouvrage contre les Galiléens (Neumann, p. 228, l. 7).

3. Bidez, p. 174.

expédier à Antioche[1]. Sans doute voulait-il rafraichir les notions personnelles qu'il avait déjà du christianisme, en revoyant les livres saints que ses maîtres lui avaient jadis expliqués, leurs interprètes et leurs apologistes. Nous saisirons aussi la preuve qu'il étudia de près les polémistes païens antérieurs à lui.

Il se mit au travail à Antioche au mois de juin 362, et acheva son œuvre en mars 363, « passant les longues nuits d'hiver, nous dit Libanius[2], à combattre ceux qui prétendent faire d'un homme de la Palestine un Dieu et un enfant de Dieu (θεόν τε καὶ θεοῦ παῖδα) ».

XI

L'écrit comprenait trois livres. Il n'a pas échappé au sort commun des ouvrages hétérodoxes. Mais, de même que la *Parole de Vérité*, de Celse, a passé pour une large part dans la réfutation d'Origène, de même Cyrille d'Alexandrie a conservé d'importants fragments du pamphlet de Julien dans son traité *Pour la sainte religion des chrétiens contre l'ouvrage de Julien l'Athée*[3], qu'il dédia à l'empereur Théodose II entre 433 et 441.

Malheureusement, la réponse de Cyrille ne s'est conservée qu'en partie. Nous avons en entier les dix premiers livres, mais ils correspondent seulement au premier des trois livres de Julien. Nous ne possédons, des livres XI à XX, que des fragments inclus dans les florilèges et les

1. *Ep.* 106-107 (Bidez, p. 184-185).
2. *Or.*, XVIII, 178 (p. 313, 10 Förster).
3. *Patrol. gr.*, t. 76, 503-1064.

chaînes, en grec et en syriaque ; et ce second groupe n'avait trait, semble-t-il, qu'au deuxième livre de Julien. De son troisième livre, nous ne savons à peu près rien. Il est vraisemblable que Cyrille ne laissa pas inachevée sa vaste réfutation et qu'il discuta aussi ce troisième livre dans une nouvelle section de dix autres livres. Mais cela est hypothèse pure, car de cette dernière partie, si elle fut rédigée, rien ne nous est parvenu.

Les livres XI à XX de Cyrille, que connaissaient encore Jean Damascène au VIIIe siècle, et sans doute Photius au IXe, étaient égarés déjà au XIIIe siècle, époque de la transcription du *Codex Venetus Marcianus* n° 123.

Nous sommes donc fort loin de pouvoir lire dans son intégralité le traité de Julien. En avons-nous même les deux cinquièmes ? Ce qui en subsiste permet tout au moins de saisir son état d'esprit, sa méthode, quelques-uns de ses arguments et de mesurer l'originalité de ce nouvel essai antichrétien. Le lien paraît manquer souvent entre les idées : peut-être Cyrille ne s'est-il pas mis en peine d'indiquer la suture qui les unissait ; peut-être aussi Julien s'était-il abandonné à ses habitudes de composition assez lâche[1].

XII

Fixons tout d'abord la conception générale que Julien s'est formée du christianisme et qu'il veut communiquer à ses lecteurs.

Le christianisme, ou comme il dit « la machination des

1. NEUMANN a essayé dans son édition (Leipzig, 1880) de restituer, autant que faire se peut, l'ordre logique des fragments. Je rappelle que les références se rapportent à cette édition.

Galiléens » — c'est par cette affirmation qu'il ouvre son traité[1] — est pour lui une invention (πλάσμα) combinée par la méchanceté des hommes. Il ne contient « rien de divin ». Il s'adresse à la partie irrationnelle de l'âme, celle qui aime les fables, les contes puérils, et il l'achemine à tenir pour vraie cette absurde « tératologie ».

Les mots de « fable », de « mensonge », d' « irrationnel », sont de ceux qui reviennent le plus volontiers sous la plume de Julien[2]. Le christianisme peut être considéré comme une maladie de l'intelligence (νόσος, νοσήμα).

Et cette maladie provient d'un fléchissement de la culture salvatrice dont les païens lettrés gardent le privilège. Trop fidèles à leurs premiers maîtres, lesquels n'étaient que de simples pêcheurs[3], les chrétiens se contentent d'une religion « rustique[4] ». Les vrais intellectuels sont rares parmi eux[5]. Or la παίδεια, la culture hellénique, a des vertus ennoblissantes, dont l'âme ressent aussitôt le bénéfice[6]. L'étude assidue des Livres Saints fait des bavards et des maniaques[7], tandis que le commerce des bons auteurs, si c'est une nature bien disposée qui le noue, devient un ferment d'amélioration morale, et prépare une élite pour les plus utiles métiers. Les « Galiléens » vouent à Satan cette littérature où se nourrissent les talents; c'est qu'ils se doutent que de la fréquenter amène une désaffection certaine de leurs croyances[8].

1. Neumann, p. 163, ligne 2.
2. μυθώδης, τὰ παράδοξα, ἀνόητος, μῦθος, ψεῦδος, etc.
3. Cf. Grég. de Nazianze, *Or.*, V, 25, 30.
4. *Ep.* 90 (Bidez, p. 174, l. 16).
5. Préface du *De viris illustr.*, de saint Jérôme.
6. Neumann, p. 205, 11.
7. P. 206, 9.
8. Neumann, p. 205, 5.

Médiocres du fait de leur formation, les chrétiens sont aussi de mauvais citoyens. Ils ont déserté les rangs de l'hellénisme[1]; ils ont abandonné ses douces lois pour des lois sauvages et barbares[2], méprisé les traditions de leurs pères[3]. Leur impiété[4] a fait d'eux des ingrats[5], et pour tout dire des athées[6].

Tel est le point de vue où s'établit Julien, et qui, d'ailleurs, lui est familier aussi dans ses autres écrits. Pitié, mépris, indignation, voilà les sentiments qu'éveillent en lui les « Galiléens ». Il les brimera, si cela est nécessaire. Il consent, avec un peu de dégoût, à essayer de les guérir, en leur montrant le néant de leurs « prétendus dogmes[7] »; et il sonne le ralliement autour de la culture gréco-romaine, menacée par un nouveau genre de barbarie[8].

XIII

Julien relève d'abord la fausse notion qu'ils se forment de Dieu, ou plutôt de la manière dont Dieu se communique aux hommes[9]. Il n'est pas besoin pour cela, comme les Galiléens le supposent, d'un « enseignement » — c'est-à-dire d'une révélation. L'idée de Dieu est immanente à la nature humaine; c'est ce qui explique son universalité.

1. ἀποστάντες, p. 219, 2; cf. p. 207, 5 et 12.
2. P. 198, l. 14.
3. τὰ πατρία, p. 207, 11. Sur cette expression qui revient si souvent chez Julien, voir Neumann, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1899, 303.
4. ἀσεβεία, p 207, 13; 224, 13, etc.
5. P. 200, 7; cf. 202, 9.
6. P. 164, 16; 205, 6, etc.
7. P. 163, l. 7.
8. Dès la seconde moitié du IIe siècle, Celse avait signalé la révolte chrétienne contre la culture traditionnelle (*ap.* Origène, *C. Celsum*, III, 55; 75; 78; VI, 14).
9. Neumann, p. 165, l. 1 et s.

L'ordre même de l'univers suffit à l'imposer[1], et nulle pédagogie spéciale[2] n'est nécessaire pour que l'homme sente Dieu et croie en lui.

Certes, les Grecs ont débité sur le compte des dieux bien des fables absurdes[3]. Mais que dire des mythes mosaïques racontés dans la *Genèse*[4]? Ce paradis planté par Dieu; cette Ève, créée pour servir d'aide à Adam et qui devient la cause de sa perte; ce serpent qui converse avec la femme (en quelle langue dialoguaient-ils donc?); cette défense faite par Dieu à l'homme d'apprendre à distinguer le bien et le mal, comme si ce n'était pas là le rôle naturel et « l'œuvre propre » de la raison; cette jalousie étrange que Dieu conçoit, quand ses créatures ont goûté du fruit de l'arbre : il n'est pas un de ces récits qui ne soit blasphématoire, à moins qu'ils ne cachent quelque allégorie, quelque θεωρία ἀπόρρητος, ce que Julien s'avoue assez disposé à admettre.

La cosmogonie mosaïque est d'ailleurs incomplète et inconsistante. Moïse n'indique nulle part quelle est la nature des anges, quoiqu'il les présente ordinairement comme les serviteurs de Dieu; il ne définit pas leurs fonctions[5]. Il donne l'impression que le Dieu des Juifs n'est le créateur d'aucun être incorporel et qu'il n'a fait qu'aménager une matière préexistante[6]. Comme l'idée de la création dans le *Timée* de Platon[7] est plus rationnelle

1. P. 165, 17.
2. Une διδασκαλία τοῦ φανέντος θεοῦ (p. 204, 6).
3. P. 167, 1 et s.
4. P. 167, 9. Comparez les développements analogues de Celse, *ap.* Origène, *Contre Celsum*, VI, 49 et s.; VII, 53.
5. Neumann, p. 169, l. 16.
6. ὑποκειμένης, p. 171, 23.
7. *Timée* 41 ABC.

et plus satisfaisante ! Le monde éternel, le Dieu suprême créant le monde intelligible, tandis que les choses sensibles et les êtres mortels doivent l'être à d'autres principes créateurs[1]...

Le Dieu de Moïse, qui est censé avoir formé l'univers, a choisi la nation juive à l'exclusion des autres, il ne s'occupe que d'elle, n'a de sollicitude que pour elle :

Pendant des myriades ou, si vous préférez, des milliers d'années, (ce Dieu) laissa dans une pareille ignorance les adorateurs des « idoles », comme vous dites, depuis les lieux où le soleil se lève jusqu'à ceux où il se couche, depuis les Ourses jusqu'au Midi, à l'exception d'une chétive race qui habitait depuis deux mille ans à peine une partie de la Palestine. S'il est le Dieu de tous, le Créateur de toutes choses, pourquoi a-t-il fait de nous si peu de cas[2] ?

Si Dieu n'a rien fait pour l'amélioration morale et physique des peuples, sauf celui-là, quelle gratitude ces peuples lui doivent-ils[3] ? Selon la doctrine de l'hellénisme[4], au contraire, le Démiurge est le Père, le Roi commun de tous les êtres. Il ne réserve pas à une race unique ses bénédictions, mais il répartit les nations entre les dieux « ethnarques » et protecteurs, chargés de veiller sur elles. Et chacun de ces dieux a ses attributions, sa sphère d'action. De là la diversité des tempéraments nationaux ; de là aussi la diversité des langues, que Moïse croit expliquer par la légende de la Tour de Babel, qu'il est impossible de se représenter d'une façon tant soit peu

1. Il songe à Hélios et à Attis. Voir le IVe et le Ve discours.
2. Neumann, p. 178, 7 et s. Comp. Celse, *ap.* Origène, IV, 7 ; VI, 78 et Porphyre, fragm. 81 dans le répertoire de Harnack, *Abhandl. d. pruss. Ak. d. Wiss.*, 1916, n° 1.
3. P. 184, 17.
4. οἱ ἡμέτεροι, « les nôtres ».

réaliste sans qu'elle se décèle absurde et invraisemblable[1].

Cette fable si évidemment fausse, vous la tenez pour vraie ; vous supposez de Dieu qu'il eut peur de la violence meurtrière des hommes et que, pour cette raison, il descendit sur terre brouiller leurs langues. Et après cela, vous osez vous vanter de la science que vous avez de Dieu !

En réalité, continue Julien, à supposer que le Dieu prêché par Moïse soit vraiment le démiurge de l'univers, nous avons de lui, nous autres, une conception plus haute, en soutenant qu'il est le maître commun de tous les hommes, et que d'autres dieux placés sous ses ordres, tels les gouverneurs d'un roi, sont préposés aux diverses nations, chacun avec sa province spéciale, plutôt que de faire de lui comme un dieu partiel, rival des dieux qui lui sont subordonnés[2].

Julien passait ensuite à la Loi mosaïque, l' « admirable » loi de Moïse, ainsi qu'il la qualifie ironiquement[3].

Le Décalogue ne contient, en somme, que des préceptes fort élémentaires dont l'observation — un fort petit nombre mis à part — s'impose à toutes les nations, sous des peines quelquefois plus rigoureuses que celles que Moïse a édictées. Mais Moïse présente son Dieu comme un dieu « jaloux » qui interdit d'adorer d'autres dieux que lui. Singulière épithète! Pourquoi ce dieu jaloux a-t-il permis que les autres nations adorent, en fait, d'autres dieux que lui-même? Est-ce parce qu'il n'a pas pu les en empêcher, ou parce qu'il ne l'a pas voulu? Puis, qu'est-ce

1. P. 183, 2.
2. Neumann, p. 187, 11 et 8.
3. P. 188, 6.

que ce dieu qui se fâche, s'indigne, exige des massacres, songe à anéantir la race entière des Juifs[1] ? Conçoit-on le désastre de pareilles colères, si un dieu tout puissant était réellement capable de les éprouver? La philosophie païenne veut que l'homme imite Dieu dans la mesure de ses forces ; et cette imitation consiste dans la contemplation des êtres[2], qui implique la suppression des passions, l' « apathie[3] ». Mais chez les Hébreux, que peut être cette imitation? Elle trouve pour modèle, chez leur Dieu, la colère, le dépit, une sauvage fureur.

Revenant sur la prétention juive, Julien observe que l'hypothèse d'une prédilection spéciale de Dieu à l'égard des Juifs a contre elle l'évidence de la civilisation supérieure qui s'est développée chez les Chaldéens, les Assyriens, les Grecs. Ces peuples ont eu congénitalement le goût des mystères et de la théologie, dont les Hébreux s'imaginent avoir reçu le privilège[4]. C'est chez eux que toutes les sciences — astronomie, géométrie, arithmétique, musique — ont pris naissance et réalisé leurs premiers progrès. Les Grecs peuvent se prévaloir d'une prestigieuse élite de grands hommes dans tous les ordres d'activité[5]; les Romains montrent le magnifique épanouissement de leur puissance, préparée par les lois sages du « beau et bon Numa », fomentée par la protection divine, que tant de signes ont rendue manifeste.

1. P. 190, l. 5.
2. P. 192, l. 5.
3. ἀπαθεία, au sens philosophique du mot, l'*impassibilité*.
4. P. 193, 9.
5. P. 194, 15. Julien fait défiler Persée, Minos, Eaque, Dardanus, après Platon, Socrate, Aristote, Cimon, Thalès, etc.

Malheureux que vous êtes, on conserve chez nous le bouclier tombé du ciel que nous envoya le grand Zeus, ou Mars, père (des Romains), comme un gage effectif et non purement verbal destiné à défendre à jamais notre ville : vous ne voulez plus l'adorer ni le respecter, mais vous adorez le bois de la croix, vous en tracez l'image sur vos fronts et le gravez sur les façades de vos maisons [1] !

Il y a bien d'autres témoignages de la sollicitude de Zeus à l'égard des hommes. Comme c'est un fait que le *pneuma* divin, l'inspiration d'en haut, se raréfie chez les divers peuples, Zeus, qui aime les hommes, qui est un père pour eux, leur a donné l'observation des Arts sacrés, comme un secours dans leurs diverses nécessités. Mais son plus grand bienfait (qui est aussi celui du Soleil), c'est d'avoir engendré Asclépios, lequel est apparu visiblement sous forme humaine à Epidaure et est allé à Pergame, en Ionie, à Tarente, à Rome, à Cos, à Æges, pour le salut physique et moral de tous !

Julien va examiner maintenant de quelle nature et de quelle solidité sont les liens qui unissent le christianisme au judaïsme.

Le sentiment de Julien à l'égard des Juifs est assez complexe. Ce qu'il appréciait chez eux, c'était — outre l'exactitude de leurs observances rituelles — la fidélité qu'ils gardaient à leurs traditions nationales, pour absurdes qu'elles fussent parfois, à les considérer en elles-mêmes [2]. Le conservatisme de Julien trouvait son meilleur appui dans sa théorie des dieux « ethnarques [3] ». Les mœurs de chaque peuple se sont constituées à l'image du dieu pré-

1. P. 196, 7 et s.
2. P. 197, l. 15 et s.
3. C'était aussi l'idée de Celse (*ap.* Origène, *Contra Celsum*, V, 26).

posé à sa protection : elles varient, par suite, de peuple à peuple, mais elles ne changent pas, elles ne doivent pas changer chez tel peuple déterminé, puisqu'elles portent l'empreinte du caractère du dieu qui veille à ses destinées. Innover dans l'ordre religieux n'est rien de moins qu'un sacrilège. Et les Galiléens s'en rendent audacieusement coupables, par leur insolente manie de mépriser les traditions héritées des ancêtres. Au moins les Juifs ont-ils gardé leur religion nationale. S'ils avaient compris que leur dieu n'était qu'un dieu *ethnarque*, au lieu de l'ériger en dieu universel, leur position serait inexpugnable. Elle reste autrement honorable que celle des chrétiens, déserteurs des lois paternelles (τὰ πάτρια ἔθη), et des formes où la civilisation nationale s'est constamment réalisée. Car Julien n'imagine pas que cette civilisation ait évolué au cours des temps : dans la Grèce fictive qu'il se représente, tout fut toujours *un*, la pensée philosophique, les doctrines religieuses, et jusqu'aux modes concrets de la vie collective. Malheur à ceux qui prétendent ébranler cette unité séculaire[1] !

Il remarque donc qu'en un certain sens les chrétiens auraient eu bénéfice à se rallier simplement aux croyances juives, qu'ils affectent de considérer comme en partie périmées. Au moins adoreraient-ils un Dieu unique, et non pas un homme (le Christ), ou, pour mieux dire, plusieurs hommes (c'est sans doute aux martyrs qu'il songe) qui furent de pauvres sires[2]. Ils seraient, au point de vue religieux, plus saints et plus purs.

1. On relève chez Celse un passage d'inspiration tout à fait analogue. Voir *Contra Celsum*, V, 25. Origène proteste contre ce « nationalisme », qui légitime tout usage, même coupable au regard de la morale. Voir p. 134.

2. Δυστυχεῖς (p. 198, l. 13).

Ils n'ont su prendre aux Juifs que ce qu'il y avait en eux de moins bon, leurs fureurs, leur humeur âcre[1]!

Vous jetez bas les temples et les autels ; vous égorgez non seulement ceux qui, parmi nous, restent fidèles aux enseignements de leurs pères[2], mais aussi, parmi ceux qui errent comme vous errez vous-mêmes, les hérétiques, parce qu'ils n'adorent pas le mort[3] de la même façon que vous. Mais ce sont là choses de votre invention : car nulle part ni Jésus, ni Paul ne vous ont transmis ni ordonné de telles manières de faire.

Singulière idée qu'ont eue les chrétiens de se solidariser historiquement, comme ils l'ont fait — au prix d'une ingratitude envers les dieux —, avec un petit peuple dont les destinées ont été si médiocres, quelquefois si humiliantes, et qui est demeuré si en retard au point de vue de la culture, encore que le « misérable Eusèbe[4] » prétende qu'il y eut chez les Juifs des poèmes en vers hexamètres, et même une logique, — cette science qui décèle son origine rien qu'à son nom! Les Juifs se prévalent de Salomon. Mais Salomon n'a-t-il pas été séduit, trompé par une femme? Quelle fâcheuse fortune pour un sage! En fait, la science est toute grecque[5]. Que les chrétiens se gardent d'y toucher! Qu'ils se contentent des Écritures! Ils y laisseraient leur foi. Protégés par les divers dieux, tous les arts s'épanouissent parmi les Hellènes, statuaire, peinture, économie domestique, médecine. Julien lui-même — il en atteste les dieux — a été maintes fois guéri par les remèdes dont Asclépios lui a suggéré l'emploi.

1. τὴν πικρίαν (p. 199, 8).
2. τοῖς πατρῴοις (p. 199, 9).
3. C'est-à-dire le Christ.
4. L'historien Eusèbe de Césarée ; cf. *Praepar. Evang.* XI, 5, 5 où il est dit que Moïse et David écrivirent en *vers héroïques*.
5. P. 204, 12.

La situation des chrétiens entre les Hellènes et les Juifs est, en somme, fort équivoque et dommageable. D'une part, ils ont renoncé aux institutions traditionnelles[1] des premiers; et d'autre part, ils ne suivent plus les préceptes rituels des Juifs, si propres à favoriser une vie véritablement religieuse. De là, chez eux, une démoralisation dont saint Paul lui-même porte témoignage dans sa *Lettre aux Corinthiens*, ce qui prouve qu'elle a commencé de bonne heure[2]. Et, soulignant le verset où l'Apôtre, après avoir énuméré les vices dont nul chrétien ne doit se souiller, ajoute : « Cela, quelques-uns de vous l'ont été, mais vous avez été loués, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom de N.-S. Jésus-Christ, et par l'Esprit de notre Dieu[3] », Julien observe ironiquement :

> Voilà donc une eau qui est capable de nettoyer, de purifier, car elle coulera jusqu'à l'âme. Le baptême, en effet, ne guérit ni la lèpre du lépreux, ni les dartres, ni les boutons farineux, ni les verrues, ni la goutte, ni la dysenterie, ni l'hydropisie, ni le panaris, ni aucun désordre physique, grand ou petit; il chasse l'adultère, le vol, en un mot tous les péchés de l'âme !...

Les Galiléens expliquent ainsi leur position : ils conviennent qu'ils diffèrent des Juifs, mais affirment que ce sont eux qui sont restés les vrais Israélites, en plein accord avec les prophètes d'Israël, et spécialement avec Moïse.

C'est ce prétendu accord qu'il convient d'examiner.

Ils veulent que Moïse ait prédit le Christ. Il n'est que de comprendre les textes dont ils font état pour s'apercevoir que ces textes ne sauraient s'appliquer au fils de Marie.

1. ἀπολιπόντες τὰ πάτρια (p. 207, 10).
2. P. 208, 20. Cf. I, *Cor.*, VI, 9-11.
3. *Ibid.*, I, VI, 11.

Moïse annonce un prophète, non un Dieu. Il le fait descendre de Juda, auquel Jésus ne se rattachait nullement, puisque les chrétiens enseignent qu'il n'était pas né de Joseph, mais du Saint-Esprit.

Quant à Joseph, vous le rattachez à Juda, dans vos généalogies, et ici encore vous ne réussirez pas à combiner des fictions plausibles. Matthieu et Luc se réfutent par le simple fait qu'ils sont en désaccord sur la généalogie de Jésus [1].

Au surplus, Moïse ne connaît absolument qu'un seul Dieu. Il ne fait nulle allusion à un Dieu « semblable » ou « dissemblable [2] ». Ses affirmations réitérées de l'unicité divine ne peut laisser planer aucune équivoque sur sa pensée. — Nous aussi, diront les chrétiens, nous n'admettons qu'un seul Dieu. — Le début de l'*Évangile* de saint Jean prouve le contraire, puisqu'il y est fait une distinction entre le « Verbe » et « Dieu ».

Le passage d'Isaïe (V, 14) est également inopérant. Isaïe parle d'une vierge; or Marie était mariée. Isaïe dit qu'elle accouchera d'un *fils*, il ne parle pas d'un *Dieu*. Au surplus, si le Logos est Dieu et procède de Dieu, de quel droit appelle-t-on Marie « mère de Dieu [3] »?

Nulle part, Moïse ne fait allusion à un « Logos-Dieu fils unique », ni à un « Fils de Dieu [4] ». Là où il parle de fils de Dieu, il est clair qu'il fait allusion à des anges, ceux qui s'éprirent des filles des hommes [5].

Autre divergence. Les chrétiens méprisent les sacrifices.

1. P. 212, 7.
2. οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον (p. 211, 4). Allusion aux controverses du temps sur la Christologie.
3. θεοτόκος (p. 214, 10). Il raille la vision nébuleuse des prophètes, dans un fragment de lettre, éd. Hertlein, p. 679-680.
4. τὸν μονογενῆ Λόγον υἱὸν ἢ υἱὸν θεοῦ (p. 215, 16).
5. *Genèse*, VI, 2 et s.

Moïse les recommandait et en avait fixé les rites. Les Juifs d'aujourd'hui s'y conforment pour autant qu'ils le peuvent, n'ayant plus ni temples ni autels. Une fois mise à part leur croyance en un Dieu unique, il faut bien constater que leurs observances religieuses ont nombre de points communs avec celles des Hellènes [1].

On peut déduire de l'histoire du sacrifice de Caïn et d'Abel, ou du sacrifice d'Isaac, qu'il était obligatoire d'apporter le feu d'un autre lieu que celui où s'accomplissait le rite. Des Galiléens, même haut placés — tel évêque, par exemple, et l'un des plus instruits — ne comprennent pas le sens véritable de certains passages, où l'on voit Dieu marquer sa préférence pour des offrandes formées d'êtres vivants, et se détourner de celles qui consistent seulement en fruits de la terre [2].

Les Galiléens ont renoncé à la distinction entre les aliments purs et impurs [3]. Dieu a-t-il donc changé d'avis sur la qualité des viandes ? Faut-il croire que le porc soit devenu un ruminant, depuis la prétendue « apocalypse » de Pierre ? Ils prétendent, il est vrai, qu'une seconde Loi, permanente celle-là, a été substituée à la Loi occasionnelle, chronologiquement limitée, de Moïse. Mais Moïse présente sa Loi comme éternelle, comme intangible, et cela dans toute une série de textes irrécusables.

Ils ne sont plus circoncis. Et ils s'autorisent pour cela de la parole de saint Paul sur la véritable circoncision, qui serait celle du cœur [4].

1. P. 219, 13 et s.
2. P. 228, l. 11 et s.
3. P. 220, 8 et s.
4. P. 228, 21. Cf. *Romains*, IV, 11-12 et II, 29.

Oui-dà ! Car il n'y a chez vous ni fourbe ni méchant : tellement vous vous circoncisez le cœur [1] !

D'ailleurs, la circoncision prescrite à Abraham n'avait-elle pas déjà une valeur spirituelle et symbolique ?

Cette Loi mosaïque, dont les chrétiens font bon marché, le Christ a affirmé qu'il était venu, non pas pour la détruire, mais pour l'accomplir ; et qu'il était obligatoire d'en observer les moindres préceptes [2]. « Vous autres qui les transgressez en bloc, quelle méthode de justification trouverez-vous ? Ou bien Jésus est un menteur ; ou bien c'est vous qui faites à cette Loi une infraction totale et complète [3] ».

Pour sa part, Julien déclare qu'il éprouve beaucoup de respect à l'égard du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, lesquels étaient des Chaldéens, de race sainte et *théurgique*, et qui avaient appris la pratique de la circoncision durant leur séjour chez les Egyptiens. Abraham, par exemple, honorait Dieu d'une façon où Julien ne trouve rien à reprendre. Il sacrifiait assidûment, tout comme les Hellènes. Il usait de la divination par les étoiles, ou par les oiseaux « ce qui, peut-être bien, est encore coutume hellénique [4] ! » ; et Dieu voulut, lors des promesses qu'il lui fit d'une innombrable descendance, lui montrer les étoiles, comme pour les lui confirmer par le témoignage du ciel qui domine et sanctionne tout. La foi d'Abraham fut confirmée, rassurée par des signes sensibles, qui en garantissent le bien-fondé ! Car une foi sans vérité est folie et stupidité...

1. P. 229, 21.
2. Cf. Saint Matth., V, 17 et 19.
3. P. 229, l. 16.
4. Ἑλληνικὸν ἴσως καὶ τοῦτο (p. 230, 1).

XIV

Le long développement qui vient d'être analysé — d'après les extraits de Julien inclus dans les dix premiers livres de saint Cyrille — appartenait donc au premier livre du Κατὰ Γαλιλαίων.

Le second livre était consacré, semble-t-il, à la Christologie et à la critique des Évangiles. Les fragments qui en restent se réduisent à peu de chose. Mais, au cours même du premier livre, Julien attaque déjà, par endroits, le Christ et les Apôtres. Si l'on joint à ces allusions celles que fournissent plusieurs des autres opuscules de Julien, on arrive à se former quelque idée de cet aspect de sa polémique.

La pensée de Julien sur le Christ est aussi claire que possible. Il nie formellement sa divinité, et le considère, tel qu'il se présente historiquement, comme tout à fait indigne des adorations que font monter vers lui les Galiléens.

Rien ne l'annonce dans l'Ancien Testament. L'application qu'on lui fait de certains textes de la *Genèse*, du *Deutéronome*, des *Nombres* repose sur des interprétations erronées[1]. La fameuse prophétie d'Isaïe ne vise nullement Marie[2]. Les transpositions que saint Matthieu s'est permises en affirmant de Jésus ce que la Bible avait dit seulement d'Israël, n'allaient qu'à duper la candeur des convertis de

1. Neumann, p. 210.
2. V. plus haut, p. 408.

la gentilité [1]. Quant aux généalogies dressées par Matthieu et par Luc, elles trahissent une imposture qui n'est même pas habilement combinée [2].

Non, Dieu n'a jamais voulu, lui, le Dieu « jaloux », qu'on adorât comme un autre Dieu ce fils bâtard, qu'il n'avait pas reconnu [3].

En fait, la carrière de Jésus fut une chétive carrière. L'étoile de Bethléem n'était qu'une étoile comme les autres [4]. Jésus naquit sujet de César, puisque, de l'aveu même de saint Luc, il fut assujetti au recensement de Quirinus, tout comme son père et sa mère [5]. Des détails imprudemment précis font voir que les épisodes de sa biographie ont été souvent forgés, par exemple, lors de la scène de la tentation, cette haute montagne qui se serait dressée en plein désert [6] ; Jésus transporté sur le pinacle du temple, alors qu'il était encore dans la solitude [7]. Quant à son jeûne, à la différence de celui de Moïse, dans l'*Exode* (XXIV, 28) ou de celui d'Hélie (I *Rois*, XIX, 8), il ne lui procure aucun avantage [8].

Durant sa vie mortelle, il boit, il mange comme les autres hommes [9].

Il n'a su gagner que les pires éléments parmi vous ; il n'y a guère plus de trois cents ans que son nom est prononcé. Et durant le temps qu'il a vécu, il n'a rien fait qui méritât d'être écouté, à moins qu'on ne mette au rang des chefs-d'œuvre d'avoir guéri des boiteux et des

1. NEUMANN, p. 237, 26 et s.
2. P. 212, 8.
3. P. 189, 19.
4. A déduire probablement de p. 234, l. 9.
5. NEUMANN, p. 201, 6.
6. P. 235, l. 3 ; cf. SAINT MATTHIEU, IV, 8.
7. P. 235, l. 6 ; *ibid.*, IV, 5.
8. P. 234, 19.
9. P. 236, 15.

aveugles, ou exorcisé des démoniaques dans les villages de Bethsaïde et de Béthanie[1] !.. Il était enchanté — lui, et son disciple Paul — quand ils réussissaient à tromper quelques servantes et quelques esclaves, et par eux des femmes, ou des hommes comme Cornélius et Sergius. Si, sous les règnes de Tibère et de Claude, ils ont réussi à convaincre un seul personnage distingué, vous pouvez me tenir en toutes choses pour un menteur[2] !... Une fois devenu homme, de quel bien fut-il l'occasion pour ceux de sa race ? Ils ne voulaient pas, nous dit-on, l'écouter. Pourquoi cela ? Ce peuple, « au cœur dur », au cœur de pierre, écoutait Moïse. Mais Jésus, qui commandait aux esprits, qui marchait sur la mer, qui chassait les démons, qui a créé le ciel et la terre — à ce que vous dites, vous autres, car aucun des disciples qui l'entouraient n'a osé affirmer cela de lui, à l'exception du seul Jean, et encore ne l'a-t-il pas dit clairement ni distinctement, mais enfin admettons qu'il l'ait dit ! — Jésus ne réussissait pas à modifier, pour leur salut, les manières de penser de ses amis et de ses parents[3].

D'ailleurs, la doctrine qu'il prêchait était inapplicable, et dangereuse au point de vue social :

Écoutez-moi ce beau précepte, utile à la société : « Vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres ; faites-vous des bourses qui ne vieillissent point[4]. » Qui pourrait formuler ordonnance socialement plus bienfaisante que celle-là ? Si tout le monde t'obéissait, qui serait l'acheteur ? Le moyen de louer un enseignement qui, s'il prévalait, ne laisserait debout ni ville, ni nation, ni une seule famille ? Une fois tout vendu, quelle maison, quelle famille pourrait rester honorée ? Quant au fait que si l'on vendait tout à la fois dans une ville, on ne trouverait plus personne pour acheter, cela est évident et va sans dire[5].

Julien blâmait également le conseil du Christ sur l'obligation de faire du bien à ses ennemis. Invoquer Dieu pour les méchants, c'est dépasser les limites du juste ; il faut

1. P. 199, 3 et s.
2. P. 199, 14 et s.
3. P. 202, 10 et s.
4. Cf. saint Luc, XII, 33.
5. Neumann, p. 237, 5 et s. Toute cette partie de la critique lui vient de Porphyre, fragm. 58 et 87, dans le répertoire de Harnack. Voy. p. 284-5.

être pervers soi-même pour s'attendrir sur les pervers[1]. Ailleurs, à propos de la prédiction du Christ dans saint Matthieu[2]: « Le frère livrera le frère à la mort, et le père, le fils, etc... », il demandait : « Comment donc le *Logos* de Dieu supprime-t-il le péché si, au contraire, il devient responsable de tant de meurtres commis par les fils sur les pères, par les pères sur les fils ? Or, les hommes sont obligés, ou bien de défendre les coutumes de leurs ancêtres, de s'attacher aux pieuses traditions héritées des âges[3], ou bien d'accepter ces principes nouveaux. Ne pourrait-on, d'ailleurs, en dire autant de Moïse, venu pour supprimer le péché, et dont on découvre qu'il l'a multiplié[4] ? »

Quant à sa mort, elle fut une mort honteuse, indigne d'un Dieu, la mort sur la croix[5]. Les circonstances de sa passion sont dégradantes et d'ailleurs mal établies. Les plaintes que Luc lui prête[6] sont d'un malheureux qui se sent incapable de supporter avec sérénité son infortune. Il faut qu'un ange vienne le consoler, lui, un Dieu ! Mais qui l'a vu, cet ange, puisque les disciples dormaient ? Jean, lui, n'a pas osé parler de cet ange, parce qu'il ne l'avait pas vu[7].

Le récit de la résurrection souffre aussi maintes difficultés. Ainsi, selon saint Matthieu, Marie-Madeleine et la seconde Marie vinrent au sépulcre, après le sabbat, à l'aube

1. P. 236, 30.
2. X, 21. Il visait aussi le *Prologue* de saint Jean, I, 29, là où il est dit de l'Agneau qu'il « enlève les péchés du monde ».
3. C'est-à-dire de rester païens, ce qui est péché aux yeux des chrétiens.
4. Par les prescriptions minutieuses de sa Loi. Ce fragment ne figure pas dans l'édition Neumann. Neumann l'a reconstitué d'après les données de Bidez et Cumont dans la *Theolog. Literaturzeitung*, de 1899, col. 301, en utilisant un fragment de l'archevêque Arethas de Césarée (xe siècle) inclus dans un manuscrit du xvie siècle de la Bibliothèque du Synode, à Moscou, n° 441.
5. P. 196, 10.
6. Luc, XXII, 42.
7. Neumann, p. 235, 12 et s.

du premier jour de la semaine ; d'après saint Marc, elles vinrent en plein jour, alors que le soleil était déjà levé ; chez Matthieu, elles voient un ange ; chez Marc, un jeune homme ; chez Matthieu, elles s'en vont annoncer aux disciples la nouvelle de la résurrection du Christ ; chez Marc, elles se taisent et n'en parlent à personne [1].

Aussi, Julien, pour bien souligner l'invraisemblance de cette résurrection, emploie-t-il à plusieurs reprises le mot ὁ νέκρος le mort, pour désigner Jésus [2].

Quelle différence, au point de vue du prestige et des services rendus, entre un Jésus et les héros authentiques de l'hellénisme, véritables bienfaiteurs de l'humanité : un Héraclès, par exemple, que Zeus engendra comme un sauveur pour l'univers [3] ; ou encore, le guérisseur des âmes troublées et des corps infirmes, Asclépios, que les hommes doivent à Hélios [4] et qui se manifesta à Epidaure sous l'apparence d'un homme, pour étendre de là sa main de « sauveur » sur toute la terre [5] ! Julien n'a-t-il pas, dans ses maladies, reçu lui-même du dieu de précieux conseils [6] ? Le Christ, lui, qu'a-t-il fait de vraiment utile, quels droits a-t-il au titre de sauveur [7] ?

Ces comparaisons dépréciatives ne sont pas développées en forme par Julien. Il les suggère en divers endroits de ses écrits. Mais il est vraisemblable qu'il les avait plus

1. P. 236, l. 4 et s.
2. Par ex. p. 196, 16 ; 199, 11. C'est sans doute un souvenir de Celse, *ap.* Origène, *Contra Celsum*, VII, 68 ; III, 41 et 43.
3. τῷ κόσμῳ σωτῆρα ἐξύτευσεν (*Contre le Cynique Héracleios*, p. 220 A, Hertlein). Julien note qu'entre autres prodiges Héraclès *marcha sur la mer* (p. 219 C).
4. *Or. IV au Roi Helios* (p. 153 B, Hertlein).
5. Neumann, p. 197, 16 et s. ; cf. 206, 10.
6. P. 207, 3.
7. P. 201, 10 ; cf. 214, 24.

largement orchestrées dans la partie de son œuvre où il avait eu l'occasion de dire toute sa pensée sur le « Nazaréen [1] ».

XV

Naturellement Julien élargissait cette malveillance jusqu'aux Apôtres, qui, soit naïveté, soit sottise, suivirent immédiatement le Christ, comme ils auraient obéi à n'importe quel appel [2]. Dans sa lettre à Photin, il les traite « d'ignares dégénérés », de « pêcheurs théologiens. » Son hostilité se marquait d'une façon spéciale à l'égard de l'apôtre Paul, le grand responsable de la conversion des Hellènes à la religion galiléenne [3]. Julien avait certainement lu les Epîtres : il cite des expressions ou des morceaux de l'*Epître aux Romains*, de la *1re aux Corinthiens*, de la *1re aux Thessaliens*, et de l'*Epître aux Hébreux*. Il déclare que Paul « a surpassé tous les *goètes* et tous les imposteurs qui furent jamais, où que ce soit... » ; et que, d'ailleurs, il changeait d'opinion selon les circonstances « comme les poulpes changent de couleur selon celle de leurs rochers [4] », tantôt attribuant le privilège de l'héritage divin aux Juifs seuls, tantôt y admettant aussi les Gentils [5]. C'est lui qui a promis aux chrétiens la résurrection dans le Christ, en des termes qui décèlent qu'il n'avait nul sentiment du possible et de l'impossible, ce qui est le signe même de la déraison poussée à bout [6].

1. P. 176, 13.
2. P. 238, l. 3.
3. P. 176, 14.
4. P. 177, 11. Cf. *Misopogon*, p. 349 D (Hertlein).
5. P. 177, 12.
6. P. 238, l. 10 et 15.

Il s'en prenait aussi à saint Jean, le seul des disciples qui ait osé insinuer, en termes assez enveloppés, que Jésus créa le ciel et la terre[1] ; le seul qui ait osé proclamer la divinité du Christ.

Ni Paul, ni Matthieu, ni Luc, ni Marc ne se sont hasardés à l'appeler Dieu. Mais l'excellent Jean, s'apercevant que déjà, dans beaucoup de villes de Grèce et d'Italie, quantité de personnes s'étaient laissé prendre par cette maladie, et apprenant, j'imagine, que les tombes de Pierre et de Paul étaient honorées (secrètement, mais il dut le savoir tout de même), osa, le premier, lui donner ce nom. Après avoir brièvement parlé de Jean-Baptiste, Jean revient au Verbe dont il se fait le héraut. « Et le Verbe devint chair, et il habita parmi nous. » Comment ? Il ne le dit pas, parce qu'il a honte. Toutefois, nulle part il ne l'appelle Jésus ou Christ, aussi longtemps qu'il l'appelle Dieu et Verbe. C'est insensiblement et à petit bruit qu'il cherche à surprendre nos oreilles ; et il déclare que Jean-Baptiste porta ce témoignage sur le Christ-Jésus, que c'était celui-là dont il fallait croire qu'il est Dieu le Verbe. Que Jean affirme cela de Jésus-Christ, je n'y contredis pas moi-même. Cependant, il y en a parmi les « impies » qui pensent qu'autre est Jésus-Christ, autre le Verbe célébré par Jean. Mais il n'en est pas ainsi. Car celui qu'il dit être le Dieu Verbe, c'est celui-là qui, ajoute-t-il, fut reconnu par Jean-Baptiste comme étant le Christ Jésus. Mais remarquez de quelle façon précautionneuse, doucereuse et dissimulée il introduit dans son drame le suprême parachèvement de son impiété : il est assez artificieux et fourbe pour exécuter une dérobade : « Personne n'a jamais vu Dieu, ajoute-t-il, c'est le Fils unique, celui qui est dans le sein du Père, qui l'a fait connaître. » Mais alors, est-ce que le Dieu Verbe, celui qui s'est fait chair, c'est ce Fils unique, qui est dans le sein du Père ? Si c'est lui, comme je le crois, vous avez donc vu Dieu, vous aussi !... Vous l'avez vu, sinon Dieu le Père, du moins le Dieu Verbe... [2].

On relève enfin chez Julien quelques attaques contre saint Pierre. Il raillait, par exemple, la vision, « l'apoca-

1. P. 201, 17.
2. P. 223, 4 et s.

lypse[1] » de Pierre, racontée au Xe chapitre des *Actes des Apôtres*, et les modifications rituelles, en matière alimentaire, dont elle avait été le point de départ. Cyrille nous apprend, sans citer textuellement Julien, que celui-ci se moquait de Pierre « l'apôtre choisi entre les saints apôtres », déclarant qu'il s'était conduit comme un hypocrite, et s'était attiré de fortes observations de la part de saint Paul pour son attitude oscillante entre les Juifs et les Gentils[2].

XVI

Julien n'avait pas négligé non plus les aspects contemporains de la vie de l'Église. On a vu qu'il reprochait aux chrétiens de son temps l'intolérance dont ils faisaient preuve les uns à l'égard des autres, et que ne justifiait aucun précepte proprement évangélique[3]. Peut-être aussi signalait-il l'influence prépondérante des femmes dans les milieux chrétiens, l'activité de leur zèle charitable, qui servait leur prosélytisme[4], leur rôle funeste dans l'éducation des enfants[5]. Il s'emportait sans doute contre les moines, en tant qu'ennemis de cette « philanthropie » qui était pour lui le trait caractéristique de l'esprit hellénique[6],

1. ...ἐωρακέναι, ἵν' εἴπω καθ'ὑμᾶς, τὴν ἀποκάλυψιν (cette « apocalypse », pour parler comme vous), Neumann, p. 220, l. 19.
2. P. 222, 17. Cf. ici p. 261.
3. Voir plus haut, p. 406.
4. L'indication rapide du *Contra Galilaeos* (p. 199, 15) est à compléter par ce que Julien a dit dans le *Misopogon* (p 333 A, Hertlein) et dans la lettre 142 (Bidez, p. 192). A comparer un curieux passage de Libanius, *Or.*, 16, § 47 (Förster, II, 178). « Quand (vous autres chrétiens), on vous parle d'un Platon, d'un Pythagore, voilà que vous alléguez votre mère, votre femme, votre intendante, etc... »
5. *Misopogon*, p. 356 CD.
6. P. 180, 10 (Neumann).

des lois qu'il avait inspirées[1], de ses dieux mêmes[2].

Il en est qui sortent des villes, écrivait-il dans une lettre au grand-prêtre Théodore, pour rechercher les déserts, bien que, de sa nature, l'homme soit un animal sociable et civilisé. Mais les démons pervers auxquels ils sont livrés les poussent à cette misanthropie. Déjà, en grand nombre, ils ont imaginé de se charger de chaînes et de carcans : tant les obsède de toute part l'esprit malin auquel ils se sont volontairement donnés en désertant le culte des dieux éternels et sauveurs[3].

Il laissait éclater son dégoût pour le culte des martyrs[4]; il voyait dans l'héroïsme dont les confesseurs de la foi faisaient preuve une influence des « démons pervers ». « Ce sont eux, écrivait-il, qui jettent la plupart de ces athées dans un accès de délire qui leur fait souhaiter de mourir, en leur donnant l'idée qu'ils s'envoleront dans le ciel après s'être arraché violemment la vie[5]. »

Mais ce qui le choquait le plus, c'était la manie chrétienne « de tout remplir de tombeaux et de sépulcres[6] », et de fréquenter assidûment les chapelles sous lesquelles des martyrs étaient ensevelis. Cette piété avait pour Julien quelque chose de malsain : elle heurtait en lui le goût de purification, la crainte de toute souillure, qu'il tenait des théurges, ses maîtres[7], et qui se rattachaient d'ailleurs à des préjugés religieux fort anciens parmi les Romains[8]. Il était persuadé que le voisinage des cadavres détournait les dieux d'exercer ici-bas leur action bienfaisante. Il

1. P. 189, 4; 98, 15.
2. P. 197, 6.
3. *Ep.* 89[b] (Bidez, p. 155).
4. Neumann, p. 237, l. 15.
5. *Ep.* 89[b] (Bidez, p. 155).
6. Neumann, p. 225, 11.
7. Voir sur ces scrupules, si vivaces dans l'âme de Julien, les intéressantes observations de Bidez, *Lettres*, p. 129 et s.
8. Cf. Bouché-Leclercq, *Manuel des Instit. rom.*, p. 470.

n'hésitait pas à opposer aux chrétiens les paroles du Christ sur les « sépulcres blanchis » qui au dehors paraissent beaux, mais au dedans sont pleins d'ossements de morts et de toute sorte de pourriture[1]. A ce prix, pourquoi invoquer Dieu sur des tombeaux[2] ? Pourquoi se rouler devant des sépultures[3] ? Jésus n'a-t-il pas dit aussi : « Laissez les morts ensevelir les morts...[4] » En réalité, il y a là, affirme Julien, une survivance d'une pratique juive, mentionnée par le prophète Isaïe. Isaïe condamne ceux qui « dorment dans les tombeaux et dans les cavernes » (65, 4), et Julien ajoute de son cru « δι' ἐνύπνια » (à cause des songes), c'est-à-dire pour obtenir en songe des oracles divins. Cette pratique magique, adoptée par les apôtres après la mort de leur Maître, aurait été transmise par eux à la première génération chrétienne, et les tard venus auraient ainsi recueilli le secret des lieux où devait s'accomplir le rite abominable[5].

C'était là une des raisons principales qui avivaient l'hostilité de Julien contre les chrétiens, en qui il se refusait à voir des êtres « purs[6] ». Plus d'une fois, il prescrivit des exhumations de cadavres autour des sanctuaires païens, ou même des démolitions de chapelles[7]. Et il en arriva à des réglementations rigoureuses, et parfaitement arbitraires, au sujet des obsèques que, pour des motifs de l'ordre *cathartique*, il interdit de célébrer pendant le jour[8].

1. Saint Matth., XXIII, 27.
2. Neumann, p. 226, 1.
3. P. 226, 5.
4. Saint Matth., VIII, 22.
5. Neumann, p. 226, l. 8-15.
6. P. 220, l. 9.
7. Voir les faits énumérés par Bidez, p. 130.
8. Texte de l'édit de Julien dans Bidez, p. 197, et Bidez-Cumont, p. 194 s. Lire aussi son « exposé des motifs », dans Bidez, p. 198 et s. : Noter la phrase

XVII

Il est difficile de mesurer la dose exacte de l'originalité de Julien dans la polémique dont je viens de résumer l'essentiel. Pour l'évaluer au plus juste, il faudrait avoir en leur totalité les ouvrages antérieurs dont il a pu profiter. Mais qu'il ait très largement tiré parti des traités de Celse et de Porphyre, les rapprochements que j'ai indiqués en note suffiraient à le prouver [1]. Déjà Libanius avait signalé la filiation intellectuelle entre Porphyre et Julien. Il nous parle du long combat mené avec vigueur grâce auquel Julien sut livrer à la risée les croyances de ses adversaires. « Il se montra, ajoute-t-il, plus habile encore que le vieillard de Tyr [c'est-à-dire que Porphyre] sur le même sujet. Et ce Tyrien lui aurait été favorable et aurait accueilli ses discours avec bienveillance, comme s'il eût été surpassé par un fils [2]. »

On peut dire qu'à mesure qu'on apprend à mieux connaître les théories de l'école de Jamblique, l'apport personnel de Julien s'amenuise progressivement. M. Mau, qui a étudié avec le plus grand soin la philosophie de Julien d'après ses deux traités fondamentaux, l'*Hymne au Roi Hélios* et l'*Hymne à la Mère des Dieux* [3], « deux des morceaux les plus difficiles de la littérature grecque » [4], montre comment Julien n'a guère fait qu'essayer de fonder

« Qui enim dies est bene auspicatus a funere aut quomodo ad deos et templa venietur ? »

1. D'autres analogies sont relevées par Harnack, dans les *Abh. der Kön. Preuss, Ak. der Wiss.*, 1916, 1, p. 33.

2. *Orat.*, XVIII, 178 (p. 313 Förster).

3. *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians*, Leipzig et Berlin, 1907.

4. *Ibid.*, préface.

sur le néo-platonisme le double culte du Soleil et de la Mère des Dieux [1]. Il rappelle le mot d'Alfred von Gutschmid à propos du néo-platonisme, « contre-religion dressée contre le christianisme », et il estime que cette définition convient à Julien mieux qu'à aucun autre néo-platonicien. Et de même que Julien essayait de copier les institutions chrétiennes, pareillement il plagiait la doctrine « galiléenne » : il trouvait un nouveau Logos dans Attis et dans Hélios-Mithra [2], un Dieu sauveur en Asclépios, une « Θεοτόκος », une mère des Dieux, en Cybèle [3]. Mais ce n'est pas tout : « Bien des conceptions dont nous pensons trouver le point de départ dans les écrits de Julien, observe M. Bidez [4], sont en réalité plus anciennes. Le renouveau de nationalisme grec qui a amené les champions de l'ancienne culture à s'intituler Hellènes en s'opposant aux « Galiléens », mouvement qui ne se marque point encore dans les écrits de Porphyre, semble s'accuser déjà chez le pseudo-Julien [5]. Il faut en dire autant de l'idée d'opposer Esculape au Christ. On a eu tort de croire que ce parallèle date du temps de l'Apostat. Les allusions au rôle philanthropique du Dieu guérisseur et sauveur ne sont ni plus fréquentes ni plus manifestes chez Julien que chez notre épistolographe anonyme. »

Même ses vues sur les dieux ethnarques, préposés à la

1. *Ibid.*, p. 121.

2. Cf. Marc, p. 59 et s.

3. μήτηρ θεῶν ὄντως οὖσα πάντων (*Hymne à la Mère des Dieux*, p. 166 B). On a vu que Julien refusait à Marie le titre de θεοτόκος.

4. *Revue des Etudes grecques*, 1919, p. 35.

5. Il s'agit de l'auteur de la correspondance dont il a été déjà question plus haut, p. 383. L'expression τὸ Ἑλληνικόν apparaît trois ou quatre fois déjà dans cette correspondance (Bidez-Cumont, p. 247, 5 ; 254, 3 ; 261, 21 ; 267, 12). Julien, lui, emploie le mot Ἑλληνισμός (Bidez, p. 144, 7). que reprennent à plusieurs reprises Sozomène et Philostorgue, là où ils veulent caractériser l'esprit des réformes de Julien.

direction des nations, lesquelles reflètent dans leurs attitudes propres la nature des divinités qui les conduisent, ne sont pas de son invention personnelle. On en retrouve l'essentiel chez Celse[1], et elles se rattachent finalement à la doctrine platonicienne des idées, des modèles intelligibles dont le monde sensible est la réalisation[2].

Il se peut que, seules, ses considérations sans bienveillance sur le christianisme de son temps lui appartiennent en propre. Mais ce qu'on ne saurait contester, c'est que son animosité même lui suggère des tours d'une vivacité frappante, une pressante dialectique, des ironies dont l'âpreté nous est sensible encore. L'œuvre avait une portée au point de vue littéraire. Et, de plus, elle restaurait mainte objection déjà oubliée. Le nom même de son auteur achevait de la rendre dangereuse, et cela explique que les plumes orthodoxes se soient employées de bonne heure à la combattre, dans des réfutations spéciales[3].

XVIII

Ce qui pouvait, sans les annuler, affaiblir la portée des attaques de Julien ; ce qui, en tous cas, la restreint à notre regard, c'est ceci.

1. Ap. *Origène*, VIII, 58.
2. Voir plus haut, p. 401.
3. Apollinaire de Laodicée en composa une peu de temps après l'apparition du livre ; pour saint Jean Chrysostome, la chose est beaucoup moins sûre, comme l'a montré Neumann (p. 14). Théodore de Mopsueste, Philippe de Sida, enfin Cyrille d'Alexandrie combattront Julien tour à tour. Cyrille indique, dans son épître dédicatoire à Théodose, qu'il écrit pour rassurer les fidèles qui se laisseraient prendre aux arguments de Julien, et pour démontrer aux païens que ces arguments n'ont point la solidité qu'ils s'imaginent. M. Franz Cumont a relevé certaines réfutations indirectes de Julien dans l'Ambrosiaster (*Revue d'hist. et de litt relig.*, 1903, p. 428), lequel écrivait une quinzaine d'années après la mort de l'apostat.

En premier lieu, les chrétiens n'étaient pas aussi démunis qu'il affectait de le dire, au point de vue purement intellectuel, compte tenu de la qualité de la culture de ce temps. Le IVe siècle assistait, il est vrai, à une véritable renaissance de l'éloquence païenne. A Athènes, à Constantinople, à Nicomédie, à Antioche et dans nombre d'autres villes, des maîtres réputés attiraient par leur habileté de virtuoses de la parole tout un peuple d'étudiants. Amour de la dialectique, amour du beau langage, ces deux traits caractéristiques de l'esprit hellénique prenaient une vigueur et un relief nouveaux. Mais, à part quelques exceptions, la plupart des protagonistes du christianisme, un Athanase, un Basile, un Grégoire de Nazianze, un Grégoire de Nysse, un Jean « Chrysostome » — presque tous hommes faits[1] à l'époque où écrivait Julien — avaient été modelés par les mêmes disciplines que les rhéteurs les plus écoutés. Julien et ses fidèles ne voulaient voir dans le christianisme qu'une folle gageure de déraison et de désordre social : ils le tenaient pour une foi d'illettrés. Mais ils fermaient les yeux à ce fait que, pour le goût et le savoir, l'élite de leurs adversaires les égalait ; que l'éloquence chrétienne, nourrie de controverses, de célébrations liturgiques, des grands souvenirs du passé sanglant de l'Église, y trouvait une matière surabondante dont la leur était frustrée ; que dans tous les domaines, enfin, — traité dogmatique et polémique, histoire, chronologie, critique textuelle, poésie même — l'esprit chrétien s'était approprié les méthodes helléniques, sans que son originalité foncière eût subi, du fait de cet amalgame, aucune altération grave[2].

1. Jean, né en 344, n'avait qu'une vingtaine d'années à la mort de Julien.
2. Qu'il y ait eu parfois, dans les milieux chrétiens, certains fléchissements

D'autre part, la prétention de Julien à incarner « l'Hellénisme » et à se désigner comme l'héritier du patrimoine de la vraie culture, par opposition à la « barbarie », appelle également de sérieuses réserves. L'Hellénisme véritable croyait à la puissance de la raison pour expliquer le monde à l'homme et l'homme à lui-même ; il avait une confiance sans limites dans la force intelligente de l'homme, dès là que cette force s'applique méthodiquement à son objet. Julien, lui, aurait voulu soustraire aux investigations de la critique les idoles dont son imagination mystique était peuplée. J. Carcopino a remarqué avec grande justesse que sa prétention d'interdire comme scandaleux tout irrespect à l'égard des légendes de la mythologie « aurait exclu de l'Hellénisme, non seulement le chrétien Grégoire de Nazianze, mais les plus grands parmi les philosophes grecs du paganisme » et que « l'hellénisme confessionnel que Julien a servi en menaçant dans leur vie, et l'injure à la bouche, les Hellènes athées comme Héraclius, n'est plus l'Hellénisme [1] ». « La théologie de Julien, note de son côté A. Puech [2], est une théologie dont l'esprit vient de l'Orient, et non point de la Grèce antique. Quand il traitait dédaigneusement les chrétiens de *Galiléens*, les chrétiens auraient pu lui répondre, presque sans exagération, qu'il n'était pas un Hellène, mais un *Perse*. »

du sens critique, qui s'en étonnerait ? Un passage du *Discours à l'Assemblée des saints* (19, 1), de l'Empereur Constantin, révèle que beaucoup de païens se rendaient compte que les *Oracles sibyllins* — dont Constantin lui-même tirait parti — avaient été retouchés par une main chrétienne.

1. *Revue Historique*, mars-avril 1931, p. 335 et s.

2. *Journal des Savants*, fév. 1931, p. 54.

XIX

Le résultat effectif du grand effort littéraire de Julien, et de la politique par laquelle il l'avait préparé et soutenu, nous échappe pour une large part. On ne s'étonnerait pas si les apostasies avaient été fort nombreuses, car l'intérêt, qui durant les deux règnes précédents avait déterminé tant de conversions parmi les âmes avides ou médiocres, favorisait un revirement dans le sens souhaité par Julien. Alfred de Vigny, dans son *Daphné*[1], voit « les Nazaréens, épouvantés en secret de la promptitude avec laquelle *la moitié des leurs au moins* a été ramenée à l'ancien culte par la douceur du jeune prince Julien, et surtout par le désir des honneurs dont le taurobole est le seul chemin ». Il est probable que si Julien avait obtenu une si belle réussite, il n'aurait pas laissé percer çà et là la désillusion dont il a peine à retenir l'aveu[2]. C'était une lourde tâche que de communiquer à autrui une foi aussi compliquée, aussi « philosophique » que la sienne. Son zèle s'usait à ranimer l'indifférence des foules. Et puis, il eut si peu de temps pour son œuvre de restauration ! On comprend le désespoir de ses partisans — sophistes, théurges, lettrés — à la nouvelle de la mort prématurée qui mettait fin brusquement aux espoirs qu'il avait incarnés.

1. Ed. Gregh, p. 71.

2. Par ex. Ep. 78, fin (Bidez, p. 85); Ep. 84 (Bidez, p. 144); Ep. 79 (Bidez, p. 87, l. 14 et s.); Ep. 98 (Bidez, p. 180, 24); *Misopogon*, § 23, etc. Il y eut quelques conversions retentissantes à l'hellénisme, mais si l'on en croit Asterius d'Amasée, plusieurs de ces convertis revinrent ensuite à l'Eglise (*Hom. adv. avaritiam, Patrol. gr.*, 40, 193; *Hom. XIX in Ps.* V, *Patrol. gr.*, 40, 433).

Libanius, malgré sa bienveillance et son optimisme coutumiers, ne put se tenir de supposer, bien gratuitement[1], qu'il avait dû être victime de quelque traîtrise :

« Si Julien est tombé sous la pointe du fer, écrivit-il, et si l'arme n'a pas été dirigée par la main d'un Perse[2], qu'en conclure, sinon que le meurtrier était dans nos rangs, parmi des gens qui, ou bien immolaient Julien à la haine d'autrui, *ou bien le sacrifiaient à leurs propres ressentiments pour faire retomber dans le mépris le culte des dieux qu'ils abhorraient*[3] ! »

Du côté chrétien, la joie fut immense. La mémoire de l'empereur défunt devint une mémoire maudite. Dans ses deux *Invectives*, composées vers 365, Grégoire de Nazianze, esprit délicat et raffiné pourtant, le compare à un Achab, à un Pharaon, à un Nabuchodonosor ; il consent à peine à lui reconnaître quelques mérites et va jusqu'à inaectiver contre la philosophie hellénique dont Julien s'était constitué le champion[4]. La légende de Julien se chargera plus tard, tant en Occident[5] qu'en Orient[6], de racontars absurdes.

Il est à noter pourtant qu'au début du ve siècle, le poète Prudence sut parler de lui, dans son *Apotheosis*, d'une

1. Voir le récit détaillé de la mort de Julien dans Ammien-Marcellin, XXV, III et s.

2. Aucun Perse, assure-t-il, ne s'était vanté d'avoir porté le coup fatal.

3. *Or.* 24, § 21 (II, p. 523 Förster).

4. Par ex. 1re invective, LXXII (*Patrol. gr.*, 35, 595).

5. Voir les faits cités par A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Turin, t. II (1883), p. 127 et s. ; et l'ouvrage de R. Förster, *Kaiser Julian in der Dichtung alter und neuer Zeit*, 1905.

6. Significatif est le texte syriaque publié en 1880 à Kiel, par J. G. Ernst. Julien y apparaît sous les traits d'un « maudit », d'un « fou » ; c'est une « vipère exécrable », un théurge familiarisé avec des pratiques abominables, et qui pour ses incantations magiques arrache le cœur à cinq petits enfants vivants, etc...

façon mesurée et équitable [1]. Citons, pour clore cette partie de notre étude, quelques vers, dont l'impartialité apparaît généreuse, quand on sait l'animosité que les méthodes tour à tour doucereuses et violentes de Julien avaient laissée après lui.

Parmi tous les princes, il en est un qui ne se déroba point. Il était dans mon enfance, je m'en souviens, un chef d'armée de grand courage, un législateur aussi célèbre par son éloquence que pour son énergique action, un conseiller pour sa patrie ; mais il perdait ce titre quand il y allait de la religion, car il restait le zélateur de trois cent mille dieux : *il fut perfide envers Dieu, mais il ne le fut pas envers Rome !*

Principibus tamen e cunctis non defuit unus,
Me puero, ut memini, ductor fortissimus armis,
Conditor et legum, celeberrimus ore manuque
Consultor patriae, sed non consultor habendae
Religionis, amans tercentum milia divum.
Perfidus ille deo, quamvis non perfidus urbi.

XX

Au nom de l'empereur Julien, il est deux noms qu'il faut lier, celui de Libanius et celui d'Ammien-Marcellin. Ils lui furent l'un et l'autre profondément dévoués ; ils admirèrent son énergie guerrière et son œuvre de lettré. Mais ils n'apprécièrent pas tout à fait de même son attitude à l'égard des chrétiens. Ammien-Marcellin formule des réserves auxquelles Libanius n'eût point souscrit, car son âme, pourtant bienveillante, nourrissait des rancunes qui,

1. *Apotheosis*, v. 450 et s. L'activité de Julien législateur est décrite d'une façon très complète par Wilh. Enszlin, dans la revue *Klio*, t. 18 (1923), p. 104-199. Saint Ambroise reconnaît que Julien s'était attiré la reconnaissance de ses sujets (*de Obitu Valentinioni Consol.*, xxi).

depuis la mort catastrophique de Julien, souffraient de n'être plus exaucées.

XXI

Libanius était un des rhéteurs les plus en vue de ce temps. Du rhéteur, il avait les petits côtés, une vanité chatouilleuse, une hargne facilement en éveil contre ceux qui se permettaient de critiquer son enseignement, une insistance un peu fatigante à rappeler ses succès oratoires, les applaudissements qui saluaient presque chaque mot par lui prononcé, les clameurs « qui mêlaient à son nom le nom de Platon et de Démosthène ». Son univers était limité de tous côtés par ces flatteuses réussites. — Mais il était honnête, loyal, serviable, fort capable, le cas échéant, de se hausser à un réel courage moral, d'élever la voix, par exemple, pour défendre les pauvres paysans des environs d'Antioche accablés par les réquisitions et les corvées[1], ou pour dénoncer les abus de tel fonctionnaire haut placé[2].

Il gardait aussi l'amour de son métier, un respect profond à l'égard de la tradition littéraire de l'hellénisme (encore qu'il fût fermé à la poésie et ne s'intéressât guère à la philosophie), un goût de la forme oratoire et du bien-dire qu'il sut léguer à une élite de disciples, parmi lesquels il compta Basile, le futur évêque de Césarée, à Nicomédie, et, à Antioche, Jean « Chrysostome », Théodore de Mopsueste et Grégoire de Nazianze.

Libanius était né à Antioche de Syrie en 314, et il revint

1. Περὶ τῶν ἀγγαρειῶν (Förster, III, 471).
2. Κατὰ Τισαμένου (Förster, III, 165).

s'y installer définitivement en 354. Il put donc observer de près la vie chrétienne, dont Antioche était un très actif foyer. Il aurait fallu autre chose que les luttes dogmatiques et les violences dont quelques années plus tard saint Jérôme devait s'avouer excédé, pour modifier les sentiments peu favorables que lui inspirait le christianisme. Non qu'il eût une âme de persécuteur, ou même qu'il se fît scrupule d'entretenir de cordiales relations avec des catholiques authentiques. Il était tolérant, et d'une obligeance qui s'employa plus d'une fois au bénéfice des chrétiens brimés par les fonctionnaires de Julien [1].

Mais de bonne heure il eut l'impression, la certitude, que le christianisme menaçait la civilisation grecque, et que les mesures de rigueur portées par les princes chrétiens allaient l'entraîner aux abîmes. La responsabilité de Constance lui apparaissait singulièrement lourde.

Le père de Constance avait dépouillé les dieux de leurs richesses. Lui, il rasa les temples, abolit tous les rites sacrés, et se donna — à qui, nous le savons ! L'avilissement de la religion s'étendit aux lettres, et cela se conçoit, car la religion et les lettres se tiennent par une étroite parenté : elles sont sœurs [2].

Ce fut pour lui un immense soulagement quand il vit Julien, qui l'appelait son « compagnon » (ἑταῖρος), entreprendre sa tentative de défense et de revivification de l'hellénisme. Julien devint pour lui l'idéal du prince religieux, en commerce permanent avec les dieux [3]. Il n'hésitera pas à le diviniser et même à lui attribuer le don des miracles [4]. Aussi la mort inopinée de son prince aimé lui inspira-t-elle

1. Voir P. Allard, *Julien l'Apostat*, t. III, p. 98-102.
2. Πρὸς τους ἀποσκώψαντας, *Or.* 62, 8 (Förster, IV, 350).
3. *Or.* 37, 3 (Förster, III, 241). Voir le texte cité ici même, p. 387.
4. *Or.* 18, 177 (Förster, II, 313).

d'étranges soupçons, dont l'excuse fut le chagrin profond qu'il en ressentit[1]. Le revirement subit de la politique religieuse, au lendemain de cette catastrophe, n'intimida point son zèle pour l'hellénisme. En 384, encore, il réclamera de l'empereur Théodose une intervention énergique contre les destructions de temples, qu'il impute aux moines, « à ces gens qui remplissent les cavernes et n'ont d'austère que le manteau[2]. » Dès qu'il parle des moines renverseurs de sanctuaires, son indignation se donne libre cours. Il flétrit

... ces hommes habillés de noir, qui mangent plus que des éléphants, et qui, à force de boire, lassent la main des esclaves qui leur versent le vin parmi les chants ; ces gens qui cachent leurs désordres sous une pâleur qu'ils se procurent grâce à certains artifices. Oui, ce sont ces gens-là, ô Empereur, qui, au mépris de la loi toujours en vigueur, courent sus aux temples. Ils portent du bois pour y mettre le feu, des pierres et du fer pour les saccager : ceux qui n'en ont pas se servent de leurs mains et de leurs pieds. Ils renversent les toits, démolissent les murs, jettent bas les statues, arrachent de terre les autels : c'est un vrai butin de Mysiens. Quant aux prêtres, il leur faut se taire ou périr ! Dès qu'un temple est détruit, c'est une course vers un second, puis vers un troisième, et ainsi de suite. Ils entassent trophées sur trophées, au mépris de la loi, etc.[3].

Ses œuvres, surtout à partir de sa nomination officielle à Antioche, en 354, sont pleines d'allusions désobligeantes au christianisme, à cette foi étayée sur des livres « qui font d'un homme de Palestine un Dieu et un enfant de Dieu[4] ». En 362 il publia une *Apologie* de Socrate, où il exaltait le philosophe comme un saint du paganisme et un exemplaire

1. Voir p. 427.
2. *Or.* 2, 32 (Förster, I, 249).
3. *Or.* 30, 88 (*Ibid.*, III, 91).
4. *Or.* 18, 178 (Förster, II, 314, l. 1 et s.).

achevé de la haute philosophie païenne, indignement contrebattue par les chrétiens [1].

Il ne semble pas, au surplus, que Libanius ait fait, de la doctrine chrétienne, une étude personnelle. Ce sont les écrits de Julien qui lui fournissent ses armes et lui suggèrent le ton même, ironique et persifleur, dont il lui arrive d'user.

Pour lui, les chrétiens sont des « athées » (épithète déjà ancienne dans le vocabulaire des polémistes païens, et que Julien avait employée), puisqu'ils ne veulent rien savoir des divinités helléniques et de la fumée « profitable [2] » des sacrifices. Ils se bercent de « contes ridicules ».

Sur les questions les plus importantes de la vie humaine, ce ne sont pas les poètes, ce sont d'autres maîtres que vous suivez ; et vous fuyez ces temples qu'on vient de rouvrir, vous qui auriez dû gémir du fond de l'âme, alors qu'ils étaient fermés. Quand on vous parle d'un Platon, d'un Pythagore, voilà que vous alléguez votre mère, votre femme, votre intendante, votre cuisinier, et aussi le fait que l'on croit à ces choses-là depuis longtemps [3]. Vous vous traînez à la remorque de ces imbéciles créatures dont vous devriez gouverner l'esprit [4].

C'est aux habitants d'Antioche qu'il tient ce discours. Il déteste également, comme son modèle Julien, le culte des martyrs et des reliques, et il reproche aux chrétiens de hanter les tombeaux [5].

Mais ce n'est pas seulement à ces petits côtés de la foi nouvelle, ou aux manifestations intempestives de ses enfants

1. Förster, V, 1-121 ; cf. 123-147. Julien avait, lui aussi, magnifié Socrate : voy. *Or.* III, 96 (éd. Bidez, Paris, 1932, p. 174) ; *Ep. ad Themistium* (p. 342, l. 7. Hertlein).
2. λυσιτελοῦντος (*Or.* 12, 69 : Förster, II, p. 34, l. 12).
3. τὸ πάλαι ταῦτα πεπεῖσθαι (*Or.* 16, 47 : Förster, II, p. 178, l. 13).
4. *Or.* 16, 46-47 (Förster, II, 178).
5. 62, 10 (Förster, IV, 351, l. 14).

perdus qu'il s'en prend. Pour lui, le christianisme, il le dit très nettement, est une « erreur », par laquelle les chrétiens sont « abusés »[1] : et c'est une erreur dangereuse, en ce sens que, par leur mépris des dieux, les chrétiens deviennent la cause indirecte des maux de l'Empire[2].

Aussi lui paraît-il impossible de ne pas s'opposer au progrès d'une religion aussi manifestement nuisible. Et il loue hautement Julien pour avoir essayé, par les moyens que sa situation et son talent lui fournissaient, de guérir ses sujets de leur ignorance et de leur aveuglement[3], « en dispersant les ténèbres qui les empêchaient de tendre les mains vers le Soleil[4] ».

XXII

Il est intéressant de comparer à la haine active, passionnée de Julien et de son fidèle Libanius, l'attitude toute prudente d'un historien qui fut son compagnon d'armes en 363, lors de l'expédition contre les Perses, et resta fidèlement attaché à son souvenir.

Ammien-Marcellin était païen. A l'entendre si souvent parler du *Numen* (*Numen magnum, superum, divinum,* etc.), on pourrait le croire monothéiste. En réalité, il se sert du jargon religieux, coutumier chez beaucoup de païens lettrés de ce temps. Il croit à l'astrologie, à la divination, à la vertu des sacrifices, encore qu'il reproche à son cher empereur d'avoir fait de ceux-ci un véritable abus[5].

1. πεπλανημένος (12, 69).
2. 2, 58 (Förster, I, 257, l. 15 et s.).
3. 18, 123.
4. *Or.* 4, 3.
5. XXV, 4, 17.

Au surplus, il ne partage nullement l'ardeur antichrétienne de Julien. Il va même jusqu'à le blâmer d'avoir porté un édit contre les maîtres chrétiens[1]. Il est tolérant par nature, et Valentinien Ier reçoit de lui de grandes louanges pour être resté un arbitre impartial entre les diverses religions, sans imposer à personne aucun culte[2]. Il est vrai qu'il rédige son histoire sous Théodose, vers la fin du IVe siècle, et qu'il devait se sentir d'autant plus de goût pour la tolérance qu'elle n'était plus guère à l'ordre du jour.

Il garde, malgré tout, dans ses *Res Gestae* un certain franc-parler, et donne assez librement son opinion sur les hommes et les choses, sans émousser, par cautèle, la pointe de ses critiques.

Il censure, par exemple, la politique religieuse de Constance, ses façons de raffiner sur le dogme, la désorganisation qu'il introduisit dans les services de la poste, en la mettant trop souvent à la disposition des évêques.

Constance gâta la religion chrétienne, qui est claire et simple, en y mêlant une superstition de vieille femme. Plus porté aux interprétations subtiles qu'aux sages apaisements, il provoqua de nombreuses scissions, qu'il laissa s'aggraver et qu'il entretint par des discussions de mots. On vit des groupes d'évêques emprunter les relais publics pour courir deci delà, de « synode » en « synode », comme ils disent; et ainsi, en essayant de ramener tout le culte à sa propre opinion, il énervait le service public des transports (*rei vehicularie succideret nervos*)[3].

Il redoute les disputes religieuses, et il rappelle que, si

1. XXII, 10, 7 « Illud autem erat inclemens, *obruendum perenni silentio*, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos, ritus christiani cultores.
2. XXX, 9, 5.
3. XXI, 16, 18.

Julien essaya d'abord de calmer pacifiquement les dissensions entre évêques, c'est qu'il avait expérimenté « qu'il n'y a point de bêtes féroces aussi hostiles aux hommes que le sont entre eux bon nombre de sinistres personnages parmi les chrétiens[1] ».

A propos des compétitions entre Ursinus et Damase pour le siège romain, il note que si les candidats mettent tant d'ardeur à se disputer cette charge, c'est que les avantages positifs n'y manquent pas :

J'avoue comprendre, lorsque je considère le train de la vanité à Rome, que des hommes désireux de ce poste épuisent leurs poumons en disputes pour arriver au but de leurs ambitions. Une fois qu'ils l'ont atteint, les voilà délivrés de soucis. Ils s'enrichissent des cadeaux des matrones ; ils vont splendidement vêtus, installés sur des chars ; leurs tables sont servies avec une telle profusion que leurs repas surpassent les festins des rois. Ils pourraient cependant jouir du bonheur véritable en méprisant la splendeur de la Ville, qu'ils donnent comme excuse à leurs vices, et en vivant à l'imitation de quelques évêques de province, que leur extrême sobriété dans le boire et le manger, que leur simplicité dans le vêtement et leurs regards tournés vers la terre recommandent au Dieu éternel et à ses vrais adorateurs, comme des hommes purs et dignes de tout respect[2].

A l'égard des martyrs, Ammien s'exprime avec respect, il parle de « ces hommes qui, poussés à renier leur religion, ont supporté de cruels supplices, et ont marché jusqu'à une mort glorieuse sans souiller leur foi : *et nunc martyres appellantur*[3] ». Mais il n'aime pas beaucoup le culte qu'on leur voue. Ce culte lui inspire les mêmes défiances qu'à Julien; et c'est avec une ironie presque indignée qu'il montre le chef des troupes d'Orient, Sabi-

1. XXII, 5, 4.
2. XXVII, 3, 14-15.
3. XXII, 11, 10.

nianus, s'attardant parmi leurs tombeaux, à Edesse, sans se douter des funestes présages que son attitude faisait lever dans les esprits sur le prochain avenir[1].

On ne saurait dire toutefois qu'Ammien ait épousé la querelle de son empereur, ni recueilli le legs de ses profondes antipathies. Le plus probable est que le christianisme ne l'a jamais beaucoup intéressé, et qu'orienté vers d'autres soucis il ne s'est guère mis en peine de le bien connaître. Remarquable est la gaucherie, le vague des expressions dont il se sert dès qu'il en parle : on dirait qu'il ignore les termes techniques, ou qu'il évite systématiquement de s'en servir. Il appelle l'évêque de Rome *legis antistes*, il dit *conventiculum ritus christiani*[2] ou *ritus christiani sacrarium*[3] au lieu d'*ecclesia; ritus solemnitas, festo die christiani ritus*, voilà le genre de tours qu'il aime; et là même où il se décide à user de mots comme *synodus, diaconus, presbyter*, il se croit obligé d'ajouter : *ut appellant Christiani*[4].

N'hésitons pas à le rattacher à cette catégorie de païens cultivés, si nombreux à cette époque qui, soit dédain, soit indifférence, assistaient sans y comprendre grand'chose, peut-être sans trop s'en émouvoir, à la révolution que le christianisme opérait autour d'eux. De la part d'un historien, une telle placidité ne laisse pas que d'étonner, et elle marque ses limites.

1. XVIII, 7, 7 (la phrase est exceptionnellement amphigourique) : Ammien songe évidemment à la chute d'Amida, en Arménie, prise peu après par les Perses.
2. XV, 5, 31.
3. XXVI, 3, 3.
4. XV, 7, 7 ; XIV, 9, 7 ; XXXI, 12, 8.

CHAPITRE III

SAINT AUGUSTIN ET LE PAGANISME DE SON TEMPS

I. Optimisme intermittent d'Augustin sur la situation du christianisme contemporain. Attitude injurieuse de certains païens. — II. L'action antichrétienne des lettrés. Objections transmises par Deogratias (Ep. 102). La lettre de Volusien (Ep. 135). Longanimité d'Augustin. — III. Ses discussions avec Maxime de Madaure ; avec Longinien. — IV. Les allusions éparses dans ses sermons et ses traités. Les analogies entre le culte chrétien et les cultes païens. — V. Les accusations de plagiat du côté païen. — VI. Quelques observations sur le difficile problème de ces « emprunts » ; la méthode requise — VII. Apollonius de Tyane et Jésus. — VIII. La polémique juive. — IX. L'opinion païenne et la prise de Rome par Alaric. Comment Augustin réagit dans ses sermons. La Cité de Dieu.

I

Dans ses heures d'optimisme, saint Augustin célébrait volontiers sur le mode enthousiaste la prodigieuse transformation qui s'était accomplie dans le monde, depuis la génération qui avait précédé la sienne — ce coup de fortune grâce auquel une religion si longtemps honnie, persécutée, s'était assuré les complaisances du pouvoir et,

faisant figure de culte privilégié, développait chaque jour ses conquêtes[1].

Mais il était trop clairvoyant pour s'imaginer que la voie élargie où s'avançait le christianisme serait désormais tout unie et facile. Comment n'eût-il pas souffert, à mesurer la médiocre qualité d'âme de beaucoup de ceux qui venaient à la foi par mode ou par intérêt! Le rhéteur païen Libanius, si goûté de l'empereur Julien, avait naguère caractérisé en termes mordants ces « prétendus convertis[2] ».

Ils n'ont point changé de croyance, écrivait-il, mais seulement de langage : ils n'ont pas troqué leurs idées contre d'autres idées, ils dupent leurs convertisseurs. Ils vont où va la cohue, et suivent les mêmes voies. Ils se donnent les airs de gens qui prient, mais ils n'invoquent personne ou bien ils invoquent les dieux... Ils ressemblent à ces acteurs de tragédie qui jouent les tyrans, mais restent ce qu'ils étaient avant de prendre le masque : il en est de même pour eux, ils se gardent inchangés ; ce sont les autres qui s'imaginent qu'ils ont changé. Le beau résultat, que cette contradiction entre les lèvres et le cœur! En pareille matière, c'est la persuasion qui doit agir, non la contrainte. Se servir de celle-ci parce que l'autre a échoué, c'est ne rien faire de bon.

Augustin lui-même circonscrit nettement cette même catégorie, dans son *de Catechizandis rudibus*[3]. « Il se rencontre des gens, écrit-il, qui ne veulent être chrétiens que pour obtenir la faveur de personnages dont ils attendent des avantages personnels, ou pour ne pas déplaire à ceux qu'ils redoutent. Ceux-là sont des indignes. L'Église les porte pour un temps, comme l'aire garde la paille jusqu'au jour où l'on bat le grain...,

1. *In Ps.* 44, 2. Et primo ipsum mundum videat commutatum, etc. ; *de Cons. Evang.*, I, XXVII, 42 « Nunc certe credunt, etc... » ; *de Util. Ieiunii*, VIII, 10 « Ergo, carissimi, illi quidem tales, etc.., » et surtout *Ep.* 232, 3.
2. Περὶ τῶν ἱερῶν, 30, 528 (Förster, t. III, p. 101).
3 XVII, 26.

mais qu'ils ne se flattent pas de rester dans l'aire avec le froment de Dieu ! »

A ce prix, il n'est pas surprenant qu'un exercice rigoureux de la vie chrétienne attirât bien des railleries, de la part de ces tièdes, à ceux qui tenaient à en observer strictement les lois. Du côté païen, l'incompréhension était naturellement plus complète encore, et plus profondes les rancunes. En dépit des transformations politiques, l'opinion païenne, « la Babylone dispersée à travers les nations du monde[1] » usait toujours contre les chrétiens de son arme familière, le mépris; et, « frustrée des tortures et des meurtres », elle les poursuivait « de ses malédictions et de ses outrages ». « Rappelez-vous, disait Augustin à ses auditeurs dans un de ses sermons[2], rappelez-vous les humiliations passées de l'Église, les chrétiens tournés en dérision, mis à mort, exposés aux bêtes, brûlés vifs. (Aujourd'hui encore) partout où ils rencontrent un chrétien, ils l'insultent, le harcèlent, se moquent de lui, le traitent d'abruti, d'idiot (*vocare hebetem, insulsum*), d'être sans cœur et sans esprit. »

Certains parfois se donnaient l'air de louer le Christ, de l'admirer. Leurs éloges étaient pires que des outrages, car cette complaisance leur était suggérée par la conviction que Jésus avait été un magicien, assujetti au destin comme tout être terrestre, mais capable cependant, grâce à ses incantations, de se soustraire à sa fatalité. « Ils ne l'aiment donc point, s'écrie Augustin, puisqu'ils aiment ce que n'était pas le Christ. Et ils se trompent doublement, vu que la magie

1. *Enarr. in Ps.* LIV, 12.

2. *Enarr.* XXXIV, II, 8. Saint Jérôme parle (*Ep.* 77, 9) de la *procax et maledica lingua gentilium*. Voy. aussi la *Paenitentia* du magicien Cyprien d'Antioche, trad. par ZAHN, *Cyprian von Antiochen*, Erl. 1882, p. 53 et 100.

est chose mauvaise, et que le Christ, étant bon, n'a pu la pratiquer[1]. »

Il est aussi des païens qui emploient à l'égard du Christ la tactique porphyrienne. Ils se gardent bien de blasphémer Jésus en personne, et lui accordent une sagesse supérieure — humaine toutefois. Ils prétendent que ses disciples l'ont fait passer pour ce qu'il n'était pas, quand ils l'ont proclamé Fils de Dieu, un avec Dieu le Père. Ils conviennent qu'il faut l'honorer comme le plus sage des hommes ; ils nient qu'on puisse l'adorer comme un Dieu[2].

II

Au surplus les partis pris ne se satisfaisaient pas de ces sévices, ou de ces contresens inacceptables. Les païens cultivés déployaient une subtilité passionnée pour éveiller les perplexités des fidèles sur certains articles de leur *credo*. Rien qu'à lire les œuvres d'Augustin, on se rend compte des formes variées qu'affectaient ces tentatives.

Une fois, c'est Deogratias (ce diacre de Carthage, auquel Augustin adressa le *De Catechizandis rudibus*) qui reçoit d'un ami toute une liste d'objections anti-chrétiennes. Cet ami n'est point chrétien et il ne fait que répéter ce qu'il entend dire couramment dans les milieux païens. Deogratias s'empresse de les envoyer à Augustin, dont il sait les infinies ressources[3].

La première objection, assez complexe, et qui suppose

1. *Tract. in Ioh.* 100, 3 (*Patrol. lat.*, 35, 1892) ; cf. *tract.* 8, 8.
2. *De Consensu Evang.*, I, VII, 11 (*Patrol. lat.*, 34, 1052). Comp. *ibid.*, I, XV, 23 « ...continent blasphemias a Christo et eas in discipulos eius effundunt. »
3. *Ep.* 102 : date incertaine, entre 402 et 412.

une connaissance directe des Evangiles, est la suivante. De la résurrection de Jésus ou de celle de Lazare, quelle est celle qui est promise aux fidèles? Si c'est celle de Jésus, il est singulier que des créatures du type ordinaire soient assimilées à celui qui n'était pas né de l'homme. Si c'est celle de Lazare, la préfiguration paraît également inopérante, car ce fut son propre corps qui fut réanimé, tandis que, pour les autres êtres, leur corps tombé en poussière sera extrait du mélange universel[1]. — Puis, si la résurrection doit être suivie d'un état heureux, affranchie des besoins et des souffrances physiques, pourquoi le Christ ressuscité a-t-il pris de la nourriture, a-t-il montré ses plaies?

Autre difficulté, que, de leur aveu, les païens tiraient de Porphyre[2]. (C'est donc chez le philosophe néo-platonicien qu'en ce début du ve siècle les ennemis lettrés du christianisme allaient encore se ravitailler.) — Si réellement le Christ est la seule voie de salut, qu'est-il advenu des hommes qui ont vécu dans la longue suite des âges antérieurs à son apparition[2]? Pour se limiter à la période romaine, pourquoi Rome est-elle restée huit siècles sans connaître la foi? Quel a été le sort des innombrables âmes, qui, sans qu'il y eût de leur faute, ont ignoré le Christ? On appelle Jésus « le Sauveur » : comment ce Sauveur a-t-il pu se dérober si longtemps à sa mission?

Autre chose encore[3]. Les chrétiens condamnent les cérémonies, les sacrifices, l'encens, tous les rites païens. Mais n'ont-ils pas, de très bonne heure, employé eux-mêmes les formes cultuelles qu'ils affectent de repousser?

1. Cf. plus haut p. 277. L'objection dérive de Porphyre.
2. § 8.
3. § 16.

Que penser aussi de la menace du Christ, quand il promet des supplices éternels à ceux qui ne croiront pas en lui[1] ? Ne dit-il pas ailleurs : « Selon la manière dont vous aurez jugé, on vous jugera, et de la même mesure dont vous aurez mesuré on vous mesurera[2] » ? Le moyen de concilier l'idée d'une peine sans fin avec celle d'un châtiment « mesuré », c'est-à-dire limité à un certain laps de temps[3] ?

Une dernière objection[4] portait sur l'épisode de Jonas et de sa baleine ; elle ne venait pas de Porphyre, mais défrayait (c'est Augustin qui le remarque) les plaisanteries ordinaires des païens. Comment Jonas avait-il pu vivre trois jours dans le ventre d'un cétacé ? Et que signifiait cette courge qui poussa au-dessus de Jonas, quand le monstre l'eut rejeté sur le rivage ?

En tel autre cas, c'était au cours d'une conversation entre amis de cultes différents que surgissait à l'improviste la question chrétienne. Dans une lettre adressée à Augustin, en 412[5], Volusien[6] lui fait part d'un débat qui s'est amorcé lors d'une causerie qui n'avait porté d'abord que sur des questions de rhétorique et de technique de style. On en est venu à parler des diverses écoles philosophiques, et l'un des interlocuteurs en a pris texte pour signaler les difficultés fondamentales qu'il aperçoit dans la doctrine

1. *Ep. de Jacques*, II, 13.
2. Saint Matth., VII, 2.
3. § 22.
4. § 30. Comp. *Cité de Dieu*, I, 14 « Haec quoque illi, cum quibus agimus, *malunt irridere quam credere.* »
5. *Ep.* 135.
6. Sans doute le fils d'Albinus et l'oncle maternel de Mélanie la Jeune. Il fut préfet de Rome en 421.

chrétienne : le Maître de l'univers descendant dans le sein d'une vierge, qui le porte durant dix mois[1] de grossesse et reste vierge même après l'enfantement; Dieu se cachant dans le corps d'un enfant, loin des royales demeures, grandissant peu à peu, dormant, mangeant, assujetti à toutes les servitudes de l'espèce humaine, sans que rien transparût de la majesté incluse en son enveloppe terrestre. Car le pouvoir de chasser les démons, de guérir les malades, et même de ressusciter les morts ne décèle pas nécessairement un Dieu, puisque certaines créatures privilégiées[2] en ont disposé.

Volusien demande à Augustin de lui fournir des réponses pertinentes. Assez faible chrétien, semble-t-il[3], il ne se sentait pas qualifié pour les trouver lui-même.

Dans la lettre 136, Marcellin[4] (à qui la mère de Volusien avait tout spécialement recommandé son fils) insiste auprès d'Augustin pour qu'il défère au désir de Volusien, d'autant plus (ajoute-t-il) que Volusien a encore d'autres perplexités en réserve. Celle-ci par exemple : si vraiment le Dieu chrétien est le même que celui de l'Ancien Testament, pourquoi a-t-il substitué de nouveaux sacrifices aux formes rituelles anciennes? On ne corrige que ce qui a été mal fait, sous peine d'être taxé d'inconstance. Celle-ci encore (qui sent sa date : les lettres de Volusien et de Marcellin sont de 412) : la doctrine chrétienne, stricte-

1. Sur ce chiffre de *dix* mois, qui est déjà dans Virgile (*Egl.* IV, 61); voy. Carcopino, *Virgile et le Mystère de la IVe Eglogue*, Artisan du livre, Paris, 1930, p. 94 et s.; Fabia, dans *Rev. des Etudes anc.*, 1931, p. 35.

2. Il s'agit d'Apollonius de Tyane et d'Apulée, d'après une indication de la lettre de Marcellin (136, 1).

3 « Il est certain, observe Tillemont (XIII, 593), que s'il avait quelque commencement de foi, il n'y était nullement affermi. »

4. Le frère du consul Apringius. C'est lui qui présida la *Collatio cum Donatistis* de 411. Il périt tragiquement en 413.

ment appliquée, est-elle compatible avec les nécessités qui s'imposent à tout Etat? Ne jamais rendre le mal pour le mal; à qui vous a frappé, présenter l'autre joue; donner son manteau à celui qui veut prendre votre tunique, de tels principes ne favorisent-ils pas les agressions injustes, toute sanction étant d'avance interdite?

Augustin ne se refusait à aucune discussion, n'éludait aucun litige. Il jugeait même ces controverses profitables, en un sens, puisqu'elles obligeaient ceux qui y étaient attirés à scruter les *mysteria fidei*, au lieu de s'engourdir dans une trop quiète possession de la vérité[1]. Il répondait avec clarté, avec fermeté, en subtil dialecticien, mais aussi en homme de foi contagieuse et sûre d'elle-même. « Qu'ils se moquent de nos Ecritures, s'écriait-il[2], qu'ils s'en moquent tant qu'ils voudront, pourvu que les rieurs deviennent de jour en jour plus rares, *parce qu'ils meurent ou parce qu'ils croient!* » Et il terminait ainsi cette même lettre 102[3]. « Que celui qui a posé ces questions se fasse chrétien, de peur que voulant préalablement en finir avec les questions sur les Livres saints, il n'en finisse avec la vie avant de passer de la mort à la vie! »

III

Il arrivait parfois qu'au lieu d'être alerté par quelque ami, il fût directement pris à partie par tel représentant

1. *In Ioh. tract.* XXXVI, 6; *Sermo* 51, 11; *de Vera Relig.*, 15.
2. *Ep.* 102, 32.
3. § 38.

qualifié du paganisme, ou provoquât lui-même un débat.

C'est ainsi que, dès 390, Maxime de Madaure, alors fort âgé, et qui entretenait avec Augustin des relations courtoises, lui adressa une lettre très soignée[1], d'une brièveté étudiée, où sous couleur de recommander un monothéisme supérieur à toutes les formes religieuses qui prétendent accaparer Dieu, il poussait une attaque directe contre le culte des martyrs. Etrange idée, observait-il, que de préférer des martyrs puniques — un Miggin, un Sanam, un Lucitas, un « archimartyr[2] » Namphamo — aux divinités de la Grèce et de Rome, à Junon, Minerve, Vénus, Vesta! Des fols visitent assidûment les tombeaux de ces gens qui, en dépit de ces adorations, n'étaient que des scélérats, qui ont trouvé une fin digne de leur vie. Une dévotion si barbare n'évoque-t-elle pas le souvenir de la bataille d'Actium, où les monstrueuses divinités d'Égypte luttaient contre les dieux de Rome[3]?

Après une pointe contre la coutume chrétienne d'adorer Dieu, non pas en plein air, mais dans des « lieux cachés », Maxime concluait ainsi : « Que les dieux conservent Augustin — ces dieux à travers lesquels, tous tant que nous sommes, nous honorons et adorons de mille manières différentes, mais dans un même accord, le Père commun des dieux et des hommes! »

Dans une autre lettre, de date incertaine (*Ep.* 234), un

1. *Ep.* 16.

2. Le mot ne se rencontre nulle part ailleurs. On a eu tort de l'expliquer par « protomartyr », comme si ce Namphamo eût été le premier martyr de Numidie. Le mot signifie sans doute « le martyr le plus haut placé dans la vénération populaire » (cf. Delehaye, *Les Orig. du culte des Martyrs*, 2e éd., 1933, p. 377). J. Baxter a paraphrasé ce passage dans le *Journal of theol. Studies*, t. 26 (1925), p. 21-37.

3. Faustus, l'adversaire manichéen d'Augustin, appelait le culte des martyrs « une idolâtrie retournée » (*Contra Faustum*, XX, 21).

prêtre païen, Longinien, sollicité par Augustin lui-même, à la suite d'un entretien très cordial, de formuler sa pensée sur le Christ, en tant que « Voie » vers la vie heureuse, lui expliquait, non sans de grands compliments à son adresse, quelle était à son gré la véritable route pour accéder à Dieu. Cette lettre 234 offre un spécimen assez réussi de jargon néo-platonicien :

La meilleure voie vers Dieu est celle où s'engage un homme de bien, — pieux, juste, pur, chaste, véridique dans ses paroles et dans ses actes ; qui a fait ses preuves sans essayer de tirer parti des vicissitudes des circonstances ; protégé par le compagnonnage des dieux, et qui s'est acquis le puissant appui de Dieu, autrement dit, qui s'est empli des vertus de ce Créateur unique, universel, incompréhensible, ineffable, infatigable (ces vertus, vous les appelez, vous autres, des anges ; c'est peut-être quelque autre nature qui vient après Dieu, ou qui est avec Dieu, ou qui se hâte vers lui dans un grand effort de cœur et d'esprit). Telle est la voie, dis-je, par laquelle les êtres purifiés grâce aux pieux préceptes et aux très chastes expiations des rites anciens, et qui ont macéré, âme et chair, dans les pratiques d'abstinence, activent leur course sans jamais la ralentir.

En ce qui concerne le Christ, Longinien ne veut ni n'ose dire à Augustin ce qu'il en pense, car il est bien difficile de définir ce qu'on ne connaît pas.

IV

Nous recueillons aussi chez Augustin, grâce aux allusions qu'il jette dans ses *Sermons* et dans ses traités, l'écho des brocards dont étaient assaillis les chrétiens, dans leurs rapports courants avec les fidèles des anciens cultes. On les entreprenait sur leur foi en un dieu crucifié, comme si ce Dieu avait pu être autre chose qu'un

homme[1]; sur les impossibilités de la résurrection charnelle[2]; on se moquait de leur vie mortifiée[3]; on soulignait les dissensions dogmatiques qui les dressaient les uns contre les autres, en dépit de leur prétention à observer la « charité »[4]; on racontait que le succès du christianisme n'était dû qu'aux sortilèges dont saint Pierre s'était servi[5], etc.

Parfois aussi ces offensives prenaient une forme plus détournée, plus subtile, et beaucoup plus dangereuse qu'un simple persiflage. — Dans un de ses sermons sur l'Évangile de saint Jean[6], Augustin fait allusion, dès les premières lignes, au jour où il parle, « jour d'allégresse pour les débauchés de la ville ». Il se félicite de voir devant lui un nombreux auditoire, mais constate que beaucoup de femmes n'ont guère marqué d'empressement, encore qu' « à défaut de la crainte de Dieu, un sentiment de pudeur aurait dû les éloigner du tumulte de la rue ».

La fête païenne qu'il vise, c'est la *festivitas sanguinis*, célébrée le 24 mars en l'honneur d'Attis (Augustin dit « en l'honneur de je ne sais quelle femme » : sans doute songe-t-il à Cybèle)[7]. Les *Galli* se tailladaient les bras et couraient à travers les rues en poussant des clameurs frénétiques. A leur sang impur, il oppose « le sang de l'Agneau qui a créé le monde ». Et il remarque que les esprits pervers avaient prévu la venue du Christ, sans en savoir l'époque exacte :

1. *In Ps.*, 93, 15; 118, 26; *de Praedest. Sanct.*, 16, 32; *Sermo* 62, 9.
2. *De Civ. Dei*, XXI, 2; XXII, 4; *Sermo* 241; 242; 243; 296.
3. *Sermo* 361, 4.
4. *Sermo* 47, 28.
5. *De Civ. Dei*, XVIII, 53. Autres traits intéressants *in bs.* 101, 10; 134, 20; 136, 9.
6. *Tract. in Joh.* VII, 1 (*Patrol. lat.*, 35, 1440).
7. Les mauvais propos auxquels cette fête donnait lieu avaient déjà préoccupé l'auteur des *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*: voy. p. 496.

Aussi, par je ne sais quelle imitation de la vérité, l'Esprit du mal a-t-il voulu que son image fût achetée par le sang ; car il savait qu'un jour un sang précieux rachèterait le sang humain.

Ces esprits mauvais imaginent ainsi pour eux-mêmes des honneurs imités (*umbras quasdam honoris*), pour tromper ceux qui suivent le Christ.

Augustin donne, de ces duperies, deux exemples. Le premier est tiré de la magie. Il arrive que ceux qui usent d'amulettes et d'autres artifices mêlent à leurs incantations le nom du Christ. C'est pour eux une façon d'enduire de miel les bords d'une coupe fatale, que tout chrétien repousserait, sans cette précaution. — Le second exemple est fourni à Augustin par un propos que répétait volontiers un prêtre d'Attis, et dont il a eu connaissance : « Le Dieu coiffé du bonnet phrygien est lui aussi chrétien ! (*Et ipse Pilleatus christianus est.*) »

« Pourquoi tout cela, mes frères, conclut Augustin, sinon parce que c'est la seule façon de séduire les chrétiens ? »

On voit la disposition d'Augustin. Pour lui ces prétendus apparentements procèdent d'une traîtrise : c'est le démon qui, en certains cas, les a combinés d'avance ; ou bien il y faut voir, de la part des païens, un procédé sournois pour rassurer les fidèles et les gagner plus facilement à l'erreur.

Cette solution ne lui appartient pas en propre. Dès le second siècle, saint Justin, soulignant maintes ressemblances entre la doctrine ou les rites chrétiens et certaines doctrines ou certains rites païens, n'hésitait pas à affirmer que les démons, informés par les prophètes, avaient aménagé perfidement ces contrefaçons troublantes[1].

1. Justin donne comme exemples : la légende de Persée et celle d'Athénè,

Une quarantaine d'années après saint Justin, Tertullien reprenait avec force la même thèse. Il écrivit vers la fin du *De Praescriptione haereticorum* [1] :

Le rôle du diable n'est-il pas de pervertir la vérité. N'imite-t-il pas dans les mystères des idoles les rites des sacrements divins ? Lui aussi, il baptise ceux qui croient en lui, ses fidèles : il promet que la remise des fautes sortira de ce bain. Et si je me souviens encore de Mithra, il marque là au front ses soldats. Il célèbre aussi une oblation du pain. Il offre une image de la résurrection et, sous le glaive, il enlève une couronne. Et quoi ? (Le diable) n'impose-t-il pas à son grand-prêtre un mariage unique ? Il a, lui aussi, ses vierges ; il a, lui aussi, ses continents... Il a désiré passionnément et il a pu adapter à une foi profane et rivale les documents de l'histoire sainte et des saints du christianisme, en tirant sa pensée de leurs pensées, ses paroles de leurs paroles, ses paraboles de leurs paraboles.

Et dans l'*Apologeticus* [2] :

Ce sont les esprits d'erreur qui ont mis en œuvre ces falsifications de votre doctrine de salut ; ce sont eux encore qui ont lancé certaines fables pour affaiblir, par leurs analogies, la foi due à la vérité, ou plutôt pour voler cette foi par ce procédé, à leur bénéfice... Ainsi on rit de nous quand nous prêchons un Dieu qui nous jugera, car poètes et philosophes placent de même un tribunal aux enfers. Et si nous menaçons de la géhenne, qui est un trésor de feu mystérieux et souterrain, on éclate de rire pareillement, car il y a aussi pour les morts un fleuve, le Pyriphlégéton...

Il en va de même du paradis, auquel on oppose les Champs-Élysées.

comparées à la naissance virginale de Jésus (*1re Apol.*, XXII, 5-6 ; *Dial. avec Tryphon*, LXIV, 1-5 et LXX) ; les guérisons imputées à Asclépios et celles qu'opéra le Christ (*1re Apol., ibid ; Dial. avec Tryphon*, LXIX) ; la « résurrection » de Dionysos et celle de Jésus (*Dial. avec Tryphon, ibid.*) ; l'ascension de Dionysos (*Ibid.*) ; la naissance de Mithra dans une grotte (*Ibid.*, LXX) ; l'offrande du pain et d'une coupe d'eau, avec accompagnement de certaines formules, dans les mystères de Mithra, et le rite eucharistique (*Dial. avec Tryphon*, LXVI, 3-4 ; cf. LXX). Autre allusion moins significative dans le *Dial.* LXIV, 1-5.

1. XL.
2. XLVII, 11-14.

D'où, je vous prie, les philosophes et les poètes ont-ils tiré des choses si semblables aux nôtres ? Uniquement de nos mystères... S'ils les avaient prises dans leur imagination, il faudrait donc que nos mystères fussent la copie de rites qui ne sont venus qu'après eux, et cela est contraire à la nature des choses ; car jamais l'ombre n'existe avant le corps, jamais la copie ne précède l'original.

C'est au nom de ce dernier principe qu'il repousse dans le *De Ieiuniis*[1] les objections d'un contempteur des jeûnes chrétiens, qui les comparait au *castum*[2] d'Isis et de Cybèle. L'imitation est du côté païen, car « le mensonge se construit avec de la vérité; la superstition s'aménage sur la religion ».

V

Il serait aisé de suivre, dans les écrits chrétiens, les survivances de cette théorie. Mais, pour bien se représenter les données du problème, il faut se rappeler les furieuses accusations de plagiat qui s'élevaient aussi du côté païen. Celse en est plein, nous l'avons vu ; il n'a presque aucun sentiment de l'originalité du christianisme, qui n'est à ses yeux qu'un conglomérat de larcins[3]. Avec la mythologie, les mystères, le mithriacisme, le stoïcisme, le platonisme, on aurait en mains presque tous les éléments de cette doctrine, impudemment composite. — Au temps même d'Augustin, le Manichéen Faustus déclarait aux catholiques : « Vous avez converti les sacrifices des païens en agapes, leurs idoles en martyrs à qui vous offrez les mêmes hommages ; vous apaisez les ombres des morts avec du vin et

1. XVI (REIFFERSCHEID, p. 296, l. 8 et s.).
2. Fête marquée par des abstinences alimentaires et sexuelles, qui préparaient le *Dies Sanguinis* (24 mars).
3. Voir plus haut, p. 118.

des aliments; vous célébrez les mêmes fêtes que les Gentils, comme les calendes et les solstices... [1] » — Les fidèles de Mithra ne se faisaient pas faute non plus d'accuser l'Église d'avoir contrefait certains épisodes de la vie de leur dieu, encore que le grief pût être retourné contre eux. « Il est probable, remarque M. Franz Cumont [2], qu'on chercha à faire de la légende du héros iranien le pendant de la vie de Jésus, et que les disciples des mages voulurent opposer une adoration des bergers, une cène et une ascension mithriaques à celle des évangiles. On compara même la roche génératrice, qui avait enfanté le génie de la lumière, avec la pierre inébranlable, emblème du Christ, sur laquelle était bâtie l'Église, et jusqu'à la grotte, où le taureau avait succombé, avec celle où Jésus était né à Bethléem. Mais ce parallélisme ne pouvait guère aboutir qu'à une caricature. »

VI

On sait quelle immense « littérature » a suscitée cette question de l'influence que les mystères et les rites païens auraient exercée sur le christianisme [3]. Ce n'est pas ici le lieu de traiter un problème aussi complexe, où les déterminations chronologiques, encore que primordiales, sont extrêmement difficiles, et qui ne peut être résolu (s'il doit l'être jamais) qu'avec infiniment de tact et de sens critique.

1. *Contra Faustum*, XX, 4 (*Patrol. lat.*, 42, 370).
2. *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. I, p. 341.
3. Une bibliographie dans P. DE LABRIOLLE, *Tertullien, de Praescriptione haereticorum* (Coll. Hemmer-Lejay), p. LXIV-LXV. Y ajouter celle que donnent CARL CLEMEN, dans *Zeitsch. f. Kirchengeschichte*, t. 38 (1920), p. 166-190; CUMONT, *Rel. Or.*, 4e éd., p. 206 et WERNER GOOSSENS, *Les Origines de l'Eucharistie* (Dissert. de l'Univ. de Louvain, 2e série, t. 22), Paris, 1931, p. 256.

Nous ne l'envisageons ici qu'au point de vue du parti que la polémique païenne a tiré de ces démarquages, vrais ou supposés. Quelques brèves remarques, pourtant, s'imposent.

Qu'il y ait eu, du côté païen, des imitations *voulues* des rites et des symboles chrétiens, la chose n'est pas douteuse, et elle est de moins en moins contestée. Dans l'intention de l'empereur Julien, par exemple, cette concurrence systématique est un fait certain[1] : Julien fut hanté du désir d'imiter, sur un plan différent, les moyens qui avaient assuré la réussite de la doctrine qu'il détestait. — En d'autres cas, elle doit être tenue pour probable, de l'avis des historiens les plus compétents.

C'est ainsi qu'Ad. von Harnack maintient fermement, contre les doutes de certains, que si, entre le christianisme et le mithriacisme, il y a eu « emprunts », c'est bien plutôt au compte du mithriacisme qu'ils doivent être inscrits[2]. Il s'approprie les conclusions de Roese[3], qui, après avoir énuméré les analogies doctrinales et rituelles, observait, 1° que le mithriacisme, partout où son flot a victorieusement passé, de la Babylonie jusqu'à l'Italie, s'est remarquablement adapté aux religions des pays qu'il envahissait ; 2° que tel détail significatif, par exemple la présence de bergers à la naissance du dieu, n'apparaît que dans un tout petit nombre de représentations figurées mithriaques, alors qu'on devrait le reconnaître plus ou moins clairement sur tous les autels du dieu, s'il avait fait authentiquement partie de sa légende. — Harnack estime, au total, que les rites chrétiens ne décèlent aucune influence

1. Cf. p. 388.
2. *Mission und Ausbr.*, 3e éd., t. II, p. 336.
3. *Stralsunder Programm*, 1905.

du mithriacisme, et que les analogies, quand elles ne sont pas illusoires, procèdent de l'essence même des deux religions, de l'esprit de l'époque, ou du « matériel » commun à tous les cultes.

Pareillement Carl Clemen est fort peu disposé à admettre une action directe de la religion d'Isis sur le christianisme[1]. Zeller maintient, contre Reitzenstein, W. Kroll et J. Kroll, E. Norden, W. Bousset, que la littérature « hermétique » a été sensiblement influencée par la doctrine chrétienne[2]. Geffcken estime qu'on ne saurait montrer trop de prudence dans ces « rapprochements », où la virtuosité des historiens s'est permis de si audacieux exercices[3].

En ces difficiles questions on ne pourra s'entendre que lorsqu'on sera tombé d'accord sur quelques points de méthode.

Avant de parler « d'emprunts », soit d'un côté, soit de l'autre, on devra reconnaître : 1° que toutes les religions, du moment qu'elles visent à établir un commerce entre l'homme et Dieu, sont dans le cas d'user de symboles qui se ressemblent ; car, dans cet ordre, le vœu de la nature humaine ne saurait varier indéfiniment[4] ; 2° que, vivant et se développant au milieu de la civilisation gréco-romaine, le christianisme n'a pu rejeter systématiquement toutes les formes où s'exprimait jusqu'alors le sentiment religieux, encore qu'il en répudiât quelques-unes ; 3° que « des ressemblances ne supposent pas nécessairement une imi-

1. *Studien Heinrici dargebracht*, Leipzig, 1914, p. 271 et s. — Comp. l'important article de Lagrange, sur *Attis et le Christianisme*, dans la *Revue Biblique*, t. 16 (1919), p. 419-480.

2. *Philos. der Griechen*, t. III, 2[4] (1903), p. 243.

3. *Ausgang...*, p. 122 et s.

4. C'est ce que remarquait déjà Origène (*C. Celsum*, I, IV et V), mai urtout à propos des « notions communes » de la morale.

tation » et que « les similitudes d'idées ou de pratiques doivent souvent s'expliquer en dehors de tout emprunt, par une communauté d'origine[1] »; 4° que c'est un abus formel d'employer, en parlant des cultes païens, la terminologie spécifiquement catholique, dont, en fait, ces cultes n'ont jamais usé; et que rien ne favorise autant les confusions fallacieuses et les fâcheux à peu près; 5° enfin que, s'ils veulent dépasser la zone peu sûre des rapprochements « ingénieux », les historiens des religions doivent se résigner à toute une série de travaux d'approche, conduits avec la rigueur de la méthode philologique, pour déterminer la nuance sémantique des mots, éventuellement les changements de sens qu'ils ont pu subir, et l'exacte chronologie des doctrines. Faute de ces précautions préalables, tout flotte au gré du dilettantisme érudit.

VII

Revenons aux témoignages augustiniens. Il ne faut pas omettre celui qu'Augustin nous apporte sur la popularité dont jouissait toujours Apollonius de Tyane parmi les païens.

On peut dire qu'au IVe siècle la physionomie d'Apollonius, qui gardait une certaine complexité dans le livre de Philostrate, s'était simplifiée, schématisée. Il n'est plus qu'un thaumaturge, dont les miracles, considérés comme faits non douteux, sont mis en balance avec ceux du Christ. Le cliché dont déjà Lactance se moquait, et qui

1. Cumont, *Rel. Orientales*, 4e éd., p. x : l'auteur songe à l'Orient hellénistique.

consistait à rapprocher Apulée d'Apollonius pour les opposer l'un et l'autre à Jésus, était encore courant à l'époque de saint Augustin[1]. Celui-ci écrit dans sa lettre 138, § 18 : « Qui ne rirait de voir nos contradicteurs païens comparer, ou même préférer au Christ Apollonius, Apulée et d'autres habiles magiciens? Il est d'ailleurs plus supportable qu'ils lui comparent de tels hommes que leurs dieux ; car, il faut l'avouer, Apollonius valait mieux que ce personnage chargé d'adultères qu'ils appellent Jupiter. »

Augustin, comme on voit, ménage plutôt Apollonius. Le ton de saint Jérôme, notons-le ici, n'est pas très différent. Il connaît Philostrate, il attribue à son héros («... sive ille *magus,* ut vulgus loquitur, sive *philosophus,* ut Pythagorici tradunt ») un louable souci de s'instruire, de se perfectionner moralement[2]. Mais il n'admet pas pour autant qu'on compare à Jésus disparaissant aux yeux de ses disciples Apollonius s'éclipsant pendant que Domitien l'interroge :

> Qu'on n'aille pas assimiler la puissance du Seigneur aux prestiges des mages. Autrement on croirait qu'il fut ce qu'il ne fut pas ; on s'imaginerait qu'il a mangé sans dents, qu'il a marché sans pieds, qu'il a rompu le pain sans mains, qu'il a parlé sans langue et qu'il a montré un flanc qui n'avait point de côtes[3].

Il flaire le piège du « docétisme » et il le signale de loin.

En Orient le côté « sorcier » d'Apollonius n'était pas oublié. L'auteur des *Questions et Réponses aux Ortho-*

1. Voyez les plaintes qu'exprime à ce propos Marcellus, l'ami d'Augustin, *Ep.* 136, 1 ; cf. *Ep.* 102, 32.
2. *Ep.* 53 (*Patrol. lat.*, 22, 541).
3. *Liber contra Ioannem Hieros,* XXIV (*Patrol. lat.*, 23, 387).

doxes qui écrit en Syrie — on ne sait trop à quelle époque[1] — introduit un interlocuteur qui affirme avoir constaté personnellement l'efficacité des *télesmata*, c'est-à-dire des talismans protecteurs dont on faisait remonter l'origine jusqu'à Apollonius. De là une difficulté que ledit interlocuteur développe : si Dieu est le Démiurge, le Maître de la création, comment expliquer l'action certaine de ces télesmata, qui calment les vagues en fureur, et défendent contre les morsures désagréables ou dangereuses? N'y a-t-il pas quelque chose d'inquiétant pour les fidèles, à constater la persistance de leur efficacité, alors que les miracles opérés par le Sauveur ne se survivent que dans les récits qui nous en sont venus? Et pourquoi Dieu n'a-t-il pas octroyé un privilège analogue aux prophètes et aux apôtres? S'il les voit avec défaveur, que n'en paralyse-t-il les effets?

La réponse « orthodoxe » est celle-ci : il faut en premier lieu se rappeler qu'Apollonius connaissait à fond les forces de la nature, et les « sympathies » ou « antipathies » qui y sont immanentes. C'est grâce à cette science qu'il a pu fabriquer ces utiles talismans. Au Christ, quand il voulait opérer des miracles, un ordre suffisait, sans qu'il eût besoin d'aucun secours matériel. Dieu a laissé subsister les talismans d'Apollonius, parce qu'ils peuvent rendre quelques services aux hommes, dans l'ordre matériel. Aussi bien a-t-il fermé la bouche au démon qui s'était installé dans la statue d'Apollonius et qui dupait les gens en leur persuadant d'adorer celui-ci comme un dieu (sans doute

1. Entre 370 et 377, pense HARNACK, *Texte und Unters.*, N. F., Bd VI, Heft 4 (1901), mais il faut remarquer que cette opinion a été vigoureusement combattue, et qu'il reste fort possible que l'ouvrage soit du ve siècle.

est-ce une allusion à quelque statue d'Apollonius jetée bas par les chrétiens). Du même coup, Dieu a fait échec à la force des autres démons adorés par les païens[1].

Nous avons signalé déjà que, vers la fin du IVe siècle, un des représentants les plus qualifiés du parti païen, Virius Nicomachus Flavianus, transposa en latin la *Vie d'Apollonius*, de Philostrate. Sa version fut revue par le grammairien Tascius Victorinus ; et il faut croire qu'elle éveilla de l'intérêt même parmi les chrétiens cultivés, car Sidoine Apollinaire, qui parle d'Apollonius avec une extrême déférence, la revisa lui-même à son tour[2].

VIII

Augustin ne paraît pas imputer expressément aux Juifs l'origine des diverses objections qu'il est amené à réfuter. Cependant il ne les considère point comme des adversaires négligeables. Il revient souvent sur leur cas dans ses traités et dans ses sermons, et, comme la plupart des écrivains d'Église, il rappelle leur diffamation acharnée des articles du *Credo* chrétien[3]. L'un de ses derniers opuscules, le *Tractatus adversus Iudaeos*[4], rédigé en 428, leur est

1. Harnack, *op. cit.*, p. 32 et 86 ; Otto, *Corpus Apol. christianorum, Justini Opera*, III, II, p. 34 et s.

2. Sidoine-Ap., *Ep.* VIII, 3, éd. Mohr, p. 173. Il s'excuse auprès de son correspondant de la rapidité avec laquelle il a dû exécuter ce travail, dans des circonstances peu favorables.

3. Les Juifs « toujours prêts à la contradiction », remarque Cyrille de Jérusalem dans une de ses *Catéchèses*, XIII, 7. Pour la tradition antérieure dans le même sens, voir saint Justin, *Dial. avec Tryphon*, XVI, 4 ; CXXXI, 2 ; Tertullien, *Adv. Nat.* I, 14 ; *Apol.* XVI ; *Adv. Marcionem*, III, 23 (Kroymann, p. 418, l 10 et s.) ; Origène, *C. Celse*, VI, 27 ; *Mart. Polyc.*, *ap.* Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 15, etc...

4. *Patrol. lat.*, 42, 56-64.

exclusivement consacré. On y lit que les controverses entre juifs et chrétiens restaient très ardentes, et que, déniant aux chrétiens tout droit sur l'Ancien Testament puisque ceux-ci n'observaient plus les rites prescrits, les Juifs portaient dans ces discussions quelque chose de l'âcreté du « fiel » et du « vinaigre » offerts à Jésus agonisant[1].

En un certain sens, le développement du christianisme ne nuisait pas tellement à la cause juive. Les Juifs avaient été souvent traités avec le plus insolent mépris par les littérateurs et les historiens grecs et romains qui avaient rencontré ou cherché l'occasion de parler d'eux. Mais, chose curieuse, à mesure que le christianisme était apparu au regard des polémistes païens toujours plus dangereux et plus haïssable, les Juifs avaient bénéficié de ce transfert d'animosité, soit que ces polémistes leur fussent reconnaissants de leur fournir des arguments efficaces, soit que leur capacité de réprobation se dépensât tout entière contre ces adversaires nouveaux. Celse loue les Juifs d'observer fidèlement les lois et la religion de leurs pères[2], encore qu'il fasse des réserves sur leur prétention à être le peuple élu, plus saint que tous les autres[3]. Porphyre les compte parmi les dépositaires de la vraie sagesse[4]; il les préfère nettement aux chrétiens, pour leur manière de concevoir Dieu, et trouve fort bien qu'ils aient exécuté Jésus[5]. Quant à Julien, il leur réserve une dilection particulière, dont nous avons déjà défini la nature et les motifs[6], apparentés

1. v, 6 ; cf. 1, 2.
2. *Contra Celsum*, v, 25.
3. *Ibid.*, v, 41.
4. *Ap.* Eusèbe, *Prép. Ev.*, IX, 10 (Gifford, p. 412-413).
5. *Ap.* Augustin, *Cité de Dieu*, XIX, 23, 1.
6. Page 404 et s.

à ceux de Celse : « Aux Galiléens dégénérés, remarque J. Bidez, il oppose les Hébreux demeurés fidèles à leurs anciennes traditions. Autant il méprise les uns, autant il témoigne aux autres de prévenante sollicitude[1]. » Que Julien ait réellement songé à reconstruire le temple de Jérusalem « pour que les Juifs puissent vivre selon la loi de leurs aïeux », des témoignages précis ne permettent pas d'en douter[2].

La collusion des païens et des Juifs a été signalée plus d'une fois par les écrivains chrétiens ; elle l'était, au temps même de la jeunesse d'Augustin, par saint Basile : « Les Juifs et les païens ont lutté les uns contre les autres ; mais ils ont lutté les uns et les autres contre le christianisme[3]. » Nous possédons, pour cette même époque, un témoignage intéressant de saint Jérôme, dans son commentaire sur l'*Epître* de saint Paul à Tite.

J'ai entendu dire d'un Hébreu, qui, à Rome, feignait d'avoir cru en Jésus-Christ, qu'il soulevait certains problèmes au sujet des généalogies de N.-S. Jésus-Christ, telles qu'on les lit dans Matthieu et Luc — sous prétexte que, de Salomon jusqu'à Joseph, elles ne concordent ni pour le nombre ni pour la symétrie des noms.

Une fois qu'il avait bien troublé le cœur des simples, il présentait — comme du sanctuaire d'un oracle — de prétendues solutions. Il aurait bien mieux fait de chercher la justice, la miséricorde, l'amour de Dieu ; et alors seulement de discuter, le cas échéant, sur les noms et les nombres.

Nous en avons dit assez, et peut-être même trop, sur l'arrogance des Hébreux. Mais c'est que l'occasion s'offrait à nous de discuter sur les généalogies, et sur les débats et querelles auxquels la Loi fournit prétexte[4].

1. *L'Empereur Julien, Lettres et Fragments* (Paris, 1924), p. 198.
2. Références dans Juster, *les Juifs dans l'Empire romain*, I, 247.
3. *Contra Sabell., Hom.* 34 (*Patrol. gr.*, 31, 600).
4. *In Tit.* III, 9 (*Patrol. lat.*, 26, 595).

Th. Zahn, qui a attiré l'attention sur ce texte [1], pensait pouvoir identifier « l'Hébreu » en question avec ce juif Isaac qui, après avoir pris une part active aux compétitions d'Ursinus avec Damase pour le siège épiscopal de Rome, déposa contre Damase une grave accusation juridique dont nous ignorons l'objet, fut débouté, exilé par Gratien en Espagne, et retourna finalement à la synagogue. — Ce n'est qu'une hypothèse, et la base en est assez étroite ; car ni la difficulté mise en valeur par le juif de Jérôme n'était chose nouvelle, ni le cas d'un pseudo-converti ne peut être considéré comme à ce point exceptionnel que l'enquête aboutisse nécessairement au seul Isaac.

Quoi qu'il en soit, l'argumentation anti-chrétienne des Juifs n'était pas moins pressante que celle des païens, et dut en plus d'un cas l'alimenter. Beaucoup de catéchèses munissent les candidats à la foi de réponses à opposer aux premiers [2]. Augustin n'ignore pas leur active malveillance. Mais, avec sa charité coutumière, il répète : « Montrons-leur que nous les aimons ! Ne nous élevons point avec orgueil contre les branches séparées du tronc : souvenons-nous plutôt de notre commune racine [3]. »

IX

Nulle agression anti-chrétienne ne s'autorisa de plus spécieux prétextes que celle dont la prise de Rome par Alaric, en 410, devint le point de départ.

1. *Theolog. Literaturblatt.*, t. XX (1899), p. 315.
2. Textes chez Juster, *Les Juifs dans l'Emp. rom.*, I, p. 300 et s.
3. *Adv. Jud.*, x, 15.

Cette fois, l'Empire subissait un dommage immense, une mortifiante atteinte à son prestige séculaire ; et quantité d'intérêts privés se trouvaient lésés par contre-coup. On était déjà loin des illusions par où, cinq ans plus tôt, le poète chrétien Prudence se rassurait sur la menace barbare[1]. Parmi les foules qui toujours veulent des responsables — dans leur instinct de justice, trop souvent dévoyé, et qu'il est si aisé d'aiguiller vers l'absurde — commençait à sourdre une rumeur, soigneusement entretenue et répercutée par les partisans de l'ancienne religion. C'était le vieux grief que, plus de deux siècles auparavant, dénonçait déjà Tertullien.

« Si le Tibre déborde, avait-il écrit dans son *Apologétique*[2], ou si le Nil ne veut pas quitter son lit, si le ciel reste trop serein ou que la terre tremble, s'il survient quelque famine ou quelque peste, aussitôt monte une clameur : les chrétiens au lion ! » D'envoyer au lion les chrétiens, il n'était plus question, sans doute, en ces premières années du ve siècle. Mais la récrimination prenait une autre forme : « Quand nous faisions des sacrifices à nos dieux, répétait-on, Rome était debout, Rome était florissante. Maintenant que partout l'on sacrifie à votre Dieu et que nos sacrifices sont interdits, voilà ce que Rome endure[3] ! » « Le corps de saint Pierre est à Rome, murmuraient les gens, le corps de saint Paul est à Rome, le corps de saint Laurent gît à Rome, les corps de bien d'autres saints martyrs y sont ensevelis, cela empêche-t-il donc d'être malheureux... Où sont donc les *memoriae apostolorum*[4] ? » « Oh ! si l'on

1. *Contra Symmachum*, II, 640 ; 732-738.
2. § 40.
3. *Sermo* 296, 7.
4. *Sermo* 296, 6.

sacrifiait, si on offrait aux dieux les victimes accoutumées... Nous n'aurions jamais vu venir de tels maux, ou déjà ils auraient pris fin[1] ! » — Dans les milieux cultivés, on posait la question sous une forme plus inquiétante encore. On se demandait s'il n'y avait pas une relation de cause à effet entre la victoire du christianisme et la décadence de l'Empire ; si, par exemple, les préceptes évangéliques de douceur, de pardon des injures, n'étaient pas propres à amollir la résistance d'un Etat qui voudrait s'y conformer rigoureusement. La lettre de Marcellin nous a déjà fait connaître ces insinuations. D'aucuns n'hésitaient pas à conclure que la religion chrétienne était *inimica rei publicæ*, et véritablement incompatible avec les *mores reipublicae*[2].

En somme, dans toutes les classes de la société romaine, c'était, avec des modalités diverses, le même malaise.

Augustin n'avait rien d'un génie abstrait et égoïste. Il vivait de la vie de son temps, et il en partageait les préoccupations et les tristesses. C'est d'abord dans l'église, devant ses ouailles, qu'il répondit aux détracteurs du christianisme. La question était tellement brûlante, tellement épineuse, que certains chrétiens tremblaient de la lui voir aborder en public. Cependant nous avons trois sermons, le 81e, le 105e et le 296e où il s'en prend aux pessimistes pour leur rappeler que, tout de même, le récent incendie partiel de Rome n'était pas le premier ; que la Ville avait brûlé jadis, du fait des Gaulois, puis du fait de Néron ; qu'au surplus les pertes matérielles étaient réparables, et que les âmes

1. *Sermo de tempore barbarico* que l'éditeur des *tractatus* de saint Augustin, publiés en 1917, attribue à Quodvultdeus. — Comp. encore les Sermons 81, 7 ; 105, 11 ; le *De Consens. Evang.*, I, 33, 51, etc.
2. *Ep.* 137, 20 ; cf. *Ep.* 136, 2 et 138, 9.

seraient moins abattues, si elles savaient se maintenir sur le plan de spiritualité où il les conviait à se hausser.

Dans le sermon 105, par exemple, il rappelait les beaux vers de l'*Énéide* (I, 278) où Virgile avait placé sur les lèvres de Jupiter lui-même une promesse d'immortalité au bénéfice de Rome et des Romains :

> *His ego nec metas rerum nec tempora pono :*
> *Imperium sine fine dedi...*

« Je ne leur assigne de limite ni dans l'espace ni dans le temps. C'est un empire sans fin que je leur ai donné. »

Promesse mensongère, s'écrie Augustin, et aussi fausse qu'était faux dieu celui à qui le poète la prête! Là où Virgile parlait en son propre nom, dans ses *Géorgiques* par exemple (II, 498), ne lui était-il pas arrivé d'employer à propos de la puissance romaine l'expression *peritura regna* (les royaumes promis à la mort)? Voilà la vraie notion des choses humaines. Oui, tous les royaumes de la terre auront une fin. Est-ce pour maintenant qu'est marquée l'heure fatale de l'Empire? Peut-être que oui; peut-être aussi que non : Dieu seul le sait! — En tous cas, il est une cité sainte, une cité fidèle, une cité céleste qui, elle, n'a rien à craindre des outrages des hommes ni de l'injure du temps, et où, dans le désastre présent, tous peuvent trouver abri. Nul ne doit donc se laisser intimider par les furieux ennemis du nom chrétien, qui s'en vont répétant que c'est le Christ qui a perdu cette Rome qu'autrefois ses dieux savaient protéger. Des cités qui ont résolument éliminé les anciens cultes —, Alexandrie, Constantinople, Carthage même — ne sont-elles pas parfaitement prospères? — Au surplus, il n'est pas vrai que la chute des idoles, à Rome

même, ait précédé immédiatement la catastrophe. Elles étaient déjà renversées, quand le roi des Goths, Radagaise, lequel était païen, vint assaillir la ville, et subit un complet échec. Alaric, lui, était arien, il est vrai, mais aussi ennemi des idoles, et il a tout de même vaincu. Les raisonnements des calomniateurs ne tiennent pas contre ces faits.

Les chrétiens ont souffert, comme les païens, dans leurs intérêts matériels, c'est entendu. Au moins savent-ils tirer de ces épreuves une occasion de devenir meilleurs et de mériter le ciel : aux autres, il ne reste que leur désespoir et leur dénuement!

Quelques lettres, en particulier la 111e et la 138e développent les mêmes arguments, et d'autres qui y sont apparentés.

Mais Augustin sentit que le déséquilibre des esprits était tel qu'il ne parviendrait à les remettre d'aplomb qu'au prix d'un véritable renouvellement de la mentalité publique. Certains de ses amis le pressaient de couper court à la campagne antichrétienne[1]. Et voilà pourquoi il se décida à écrire la *Cité de Dieu*.

Il devait y travailler treize à quatorze ans. Les trois premiers livres furent publiés à part, et trouvèrent aussitôt une large diffusion. Augustin fut informé que ses adversaires y préparaient une réponse[2]. Il est douteux que cette riposte païenne ait vu le jour, car depuis lors il n'en est nulle part question.

1. *Ep.* 136, 3
2. *De Civ. Dei*, V, 26.

CINQUIÈME PARTIE

LES DERNIÈRES LUTTES

CHAPITRE PREMIER

LA PERSISTANCE DE L'HOSTILITÉ PAIENNE

I. Certitude grandissante de la victoire finale chez les porte-parole du christianisme. — II. Vitalité du sentiment païen. — III. Rutilius Namatianus et le De Reditu suo. *Ses attaques contre les moines. Leur portée réelle. — IV. Critiques que provoque le culte des martyrs. — V. L'historien Zosime. — VI. Le grammairien Palladas. — VII. Les derniers représentants du néo-platonisme. L'École d'Alexandrie : Hiéroclès. L'Ecole d'Athènes : Proclus ; sa thèse de l'éternité du monde. — VIII. Fermeture de l'École d'Athènes en 529. Les polémiques de Simplicius. Fin du long effort antichrétien.*

I

On constate chez les défenseurs du christianisme, dans la dernière partie du IVe siècle et au début du Ve, une alacrité joyeuse, expansive, un ton de certitude et de victoire, où se décèle la sécurité d'une situation religieusement et politiquement trop forte pour que l'intellectualisme païen puisse dorénavant l'ébranler.

Déjà, dans le grand débat entre Symmaque et saint Ambroise, comme Symmaque avait invoqué le respect dû aux ancêtres, aux *ritus maiorum*, Ambroise opposait en un

brillant tableau, à ce culte superstitieux du passé, l'évolution nécessaire de ce qui vit, et la marche de l'humanité vers une vérité de plus en plus lumineuse et complète :

L'Univers, écrivait-il, a eu, comme toutes choses, des commencements imparfaits, pour que la foi chrétienne, à la blanche chevelure, en couronnât finalement la vénérable vieillesse. Que ceux qui s'en choquent s'en prennent aussi aux moissons parce que la fécondité en est tardive ; ou aux vendanges, parce qu'elles n'ont lieu que vers la fin de l'année ; ou à l'olive, parce que son fruit est le dernier à mûrir [1].

Par un singulier renversement, le christianisme apparaissait ainsi, en face de la sénilité païenne, un ferment de renouveau religieux et le symbole même du « progrès ».

Saint Jean Chrysostome, dans son *De S. Babyla, contra Iulianum et Gentiles*, rédigé vers 382 [2], célébrait, lui, la merveilleuse diffusion de la foi, assez forte pour ne même plus redouter les écrits destinés à lui nuire, et désormais inoffensifs.

Ce que vous appelez nos « fictions », les tyrans, les rois, les plus habiles orateurs, les philosophes, les devins, les magiciens, les démons ont essayé de les détruire... Et les rois n'ont recueilli d'autres fruits de leurs persécutions qu'une renommée de férocité : leur fureur contre les martyrs atteignant l'humanité tout entière, ils se sont couverts à leur insu de mille opprobres. Quant aux philosophes et aux habiles orateurs, qui avaient dans le public une grande réputation, les uns de sagesse, les autres d'éloquence, ils ne nous ont pas plutôt déclaré la guerre qu'ils sont devenus ridicules, et en tout semblables aux petits enfants qui s'amusent. De tant de nations, de tant de peuples, ils n'ont pu gagner ni un sage, ni un ignorant, ni un homme, ni une femme, ni même un petit enfant. Et leurs écrits soulevaient un tel rire qu'ils ont depuis longtemps disparu et, pour la plupart, sont morts en naissant. *Que s'ils se sont conservés quelque part, c'est chez les chrétiens qu'on peut*

1. *Ep.* XVIII, 28.
2. § 2 (*Patrol. gr.*, 50, 536).

les trouver, tant nous sommes éloignés de craindre que leurs pièges puissent nous faire aucun mal.

Les poètes eux-mêmes se mettaient à l'unisson pour magnifier l'avance irrésistible de la conquête des âmes. Écoutons Paulin de Nole.

Les ténèbres de l'univers se font moins épaisses ; déjà presque chez tous la foi est la plus forte, *la Vie a vaincu la Mort*... Rome tout entière porte le nom du Christ, et raille les inventions de Numa, les prédictions de la Sibylle... Dans les temples vides, les statues malpropres frémissent sous le choc des paroles pieuses et du nom du Christ [1], etc.

Nous avons déjà vu en quels termes Prudence, au début du ve siècle, avait célébré les brillants résultats de la propagande chrétienne dans un milieu particulièrement réfractaire, celui de la noblesse [2].

Tous ces écrivains sont témoins de la grande confiance dont étaient animés les milieux chrétiens, même avant les mesures décisives prises contre le « paganisme » par Théodose et surtout par ses successeurs [3].

II

Atteint dans ses œuvres vives par la disparition des anciens sacerdoces, l'interdiction de tout sacrifice, la suppression de toute subvention officielle, la destruction des sanctuaires ou leur transformation en églises chrétiennes, le paganisme subsista longtemps encore, soit dans les

1. Carmen, XVIII, 59 et s. (HARTEL, t. II, p. 120).
2. Voy. p. 341.
3. Edit de 391 (*Code Théod.*, XVI, 10, 10) ; Edit d'Aquilée, cette même année (XVI, 10, 11) ; Edit de 392 (XVI, 10, 12) ; Edit du 7 août 395 (XVI, 10, 13) ; Edit de 396 (XVI, 10, 14) ; Edit de 408 (XVI, 10, 19), etc...

mœurs populaires, tenacement fidèles aux usages anciens[1], soit dans la sourde et grondeuse sympathie des lettrés.

L'empereur Julien restait leur dieu, et son livre *Contre les Galiléens* passait à leurs yeux pour « l'imprenable citadelle de l'Hellénisme ». L'expression est de Cyrille de Jérusalem dans la dédicace à Théodose II qui ouvre le traité *Pour la sainte Religion des chrétiens contre les livres de l'athée Julien*, rédigé entre 433 et 441[2]. Cyrille laisse entendre que, s'il se décide à combattre Julien, c'est que beaucoup de païens, à Alexandrie, s'en allaient répétant que jamais les démonstrations de Julien en faveur des anciens dieux n'avaient pu être réfutées par aucun « didascale » chrétien, et qu'elles gardaient toute leur efficacité. Ces débats restaient assez vivaces pour qu'un certain nombre de fidèles eussent prié Cyrille de faire le gros effort d'une discussion détaillée.

Ceux qui n'osaient pas attaquer de front le dogme chrétien s'en prenaient aux à-côté de la foi, par exemple aux intempérances du zèle monastique, au culte des martyrs, etc. Nous allons voir avec quel empressement Rutilius Namatianus, au début du ve siècle, saisit ou crée l'occasion de dire aux moines leur fait.

III

Vers la fin d'octobre de l'année 417, Rutilius Claudius Namatianus quittait Rome, non sans regret, pour se rendre

1. Références dans P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la litt. lat. chr.*, 2e éd., p. 743 et dans WISSOWA, *Rel. und Kultus der Romer*, 2e éd., p. 100.
2. *Patrol. gr.*, 76, 508.

en Gaule, où l'appelait le souci de ses propriétés dévastées par les invasions. Rutilius était originaire de la Gaule, peut-être de la région de Toulouse. Trois ans auparavant, en 414, il occupait les importantes fonctions de préfet de Rome, poste que son père avait déjà tenu, après avoir été *Comes sacrarum largitionum* et *Quaestor sacri Palatii*. Ses amis (il en nomme plus d'un dans son poème) étaient pour la plupart, comme lui-même, de hauts fonctionnaires et des lettrés.

Il choisit la route de mer, la jugeant plus commode. Elle lui réserva d'ailleurs quelques déboires. Il dut attendre pendant quinze jours le beau temps au Portus Augusti, et arrivé à Pise, au septième jour de ses courtes traversées, il y fut de nouveau bloqué par la tempête.

L'idée lui vint de raconter en vers son voyage, comme l'avaient fait avant lui Horace dans une de ses *Satires*[1], Ovide dans une pièce des *Tristes*[2], Stace dans un morceau des *Silves*[3]. J. Vessereau, à qui l'on doit une thèse volumineuse sur Rutilius et son poème, a supposé que cet itinéraire aurait été rédigé « au jour le jour, on pourrait presque dire heure par heure[4] », à mesure que les paysages se déroulaient sous les yeux de Rutilius. C'est — toutes proportions gardées — une illusion analogue à celle qui fait voir Ernest Renan notant d'inspiration, sur le rocher même de l'Acropole, sa fameuse prière. Le poème de Rutilius n'a, certes, rien de génial, mais il ne sent nullement l'improvisation. Il faut songer, en outre, qu'une

1. Sat. I, v.
2. I, 10.
3. III, 2.
4. *Cl. Rutilius Namatianus*, édition critique accompagnée d'une traduction française et d'un index. Paris, 1904, p. 254.

bonne partie nous en a été ravie. Le premier livre comprend 644 vers (des distiques élégiaques); le second livre s'arrête brusquement après le vers 68. Vessereau admet, sans raison valable, que Rutilius n'en avait pas écrit davantage : le vers 62 marque, au contraire, qu'il reprenait comme un nouvel élan, juste au moment où le texte se dérobe [1].

C'est une perte, ce n'est pas une très grande perte. Si l'on détache du poème les digressions et les invectives, on est obligé de reconnaître que Rutilius est un touriste des plus superficiels, qui ne sait ni voir ni faire voir et rencontre bien rarement une observation de quelque relief.

L'historien anglais Gibbon, qui ne surfait nullement les mérites de Rutilius [2], lui sait gré toutefois de deux passages, qui ont beaucoup contribué à sauver de l'oubli son médiocre carnet de route [3].

Nous sommes déjà au cinquième jour de la traversée, car la barque sur laquelle Rutilius est monté n'avance pas vite. Parti de Portus Augusti (Porto), il a couché le premier soir à Centumcellae; le second soir à l'Herculis Portus; une troisième étape l'a conduit un peu au nord de l'embouchure de l'Umbro, où il a passé la nuit sous la tente; le quatrième jour, le bateau a longé l'île d'Ilva (= l'île d'Elbe) pour atterrir à Populonia. Enfin, le cinquième jour de ce cabotage, Rutilius aperçoit au loin la Corse (un peu embrumée sans doute la veille), et l'île de Capraria.

1. « Carmine praeposito iam repetamus iter. »
2. Il l'appelle *an ingenious traveller* (*The history of the decline and fall of the roman Empire*. Londres, 1838, t. V, p. 162). Ailleurs il le traite de « froid déclamateur » (*Miscell. Works*. Londres, 1814, t. V, p. 435).
3. *Miscell. Works*. t. III, p. 250 et suiv.

Ici, il faut traduire le texte, dont la transposition est assez délicate[1] :

Nous avançons vers le large, et voici que surgit Capraria. L'île est pleine, elle pullule de ces hommes qui fuient la lumière. Ils s'appellent eux-mêmes les « moines » (c'est un surnom qui vient du grec[2]), parce qu'ils veulent vivre seuls et sans témoin. Ils craignent les faveurs de la fortune, comme ils en redoutent les rigueurs. Se peut-il qu'on se rende volontairement malheureux, par peur de le devenir ! Qu'est-ce que cette sotte frénésie de cerveaux détraqués ? Parce qu'on craint les maux de la vie, ne pas savoir en accepter les biens ! Sont-ils donc des forçats qui cherchent un endroit où expier leurs crimes[3] ? Ou faut-il supposer qu'un fiel noir gonfle leur triste cœur ? C'est ainsi qu'à en croire Homère un excès de bile causait l'humeur morose de Bellérophon, ce jeune héros qui, blessé par les traits d'un chagrin cruel, prit en horreur, dit-on, le genre humain.

Le soir de ce cinquième jour, Rutilius descend à Volaterrae, où une bourrasque le retient jusqu'au surlendemain. Pendant le trajet de Volaterrae à Pise, il aperçoit l'île d'Urgo (Gorgone) et un souvenir pénible vient l'assaillir[4].

Du milieu de la mer émerge au-dessus des flots Urgo, entre la côte de Pise et celle de Cyrnos (= la Corse). Nous avons sous les yeux ce rocher qui évoque un scandale récent. C'est là qu'un de nos concitoyens s'est perdu, s'est enseveli vivant. Car naguère encore il était des nôtres, ce jeune homme qui, issu d'ancêtres de haute qualité, restait

1. Vers 439 à 452.

2. Μοναχός, au sens chrétien, apparaît pour la première fois dans le Commentaire d'Eusèbe de Césarée (mort vers 348) sur le psaume 67 (68) (τὸ γοῦν πρῶτον τάγμα τῶν ἐν Χριστῷ προκοπτόντων τὸ τῶν μοναχῶν τυγχάνει· σπάνιοι δέ εἰσιν οὗτοι : « la première catégorie de ceux qui progressent dans le Christ est donc celle des moines : mais ceux-ci sont rares »). C'est saint Jérôme qui l'a employé le premier sous sa forme latinisée *monachus* (*monacha*) : pour lui, le « moine » est essentiellement celui qui est *seul* ; cf. *Ep.* 14, 6, *ad Heliodorum* (*Patrol. lat.*, 22, 583) : « Interpretare vocabulum monachi, hoc est tuum ; quid facis in turba, *qui solus es ?* »

3. Le sens de ce vers (*Sive suas repetunt factorum ergastula poenas*) reste assez douteux, et le texte lui-même n'est pas sûr. Ergastula peut signifier soit lieu de correction, « bagne », soit esclaves punis, détenus, forçats. Outre le sens ci-dessus, on pourrait entendre : « Cherchent-ils donc des ergastules, châtiments des crimes qu'ils ont commis ? »

4. Vers 515-526.

digne d'eux par sa fortune aussi bien que par son mariage. Poussé par les furies, il a abandonné les hommes, le monde, et sa crédulité le fait vivre dans l'exil d'une retraite honteuse. Il s'imagine, le malheureux, que la crasse entretient les mystiques pensées ; il se fait souffrir lui-même, plus cruel pour soi que ne le seraient les dieux irrités. Cette secte là, je vous le demande, n'est-elle pas pire encore que les philtres de Circé ? Circé ne changeait que les corps : ce sont les âmes qu'on métamorphose aujourd'hui !

Ces deux passages, on en peut juger, ne manquent pas de mordant, ni même d'une âpre éloquence. Rutilius réussit bien mieux dans l'invective que dans la description pittoresque : il a dû en avoir quelque soupçon, car l'élément satirique tient dans son poème une place assez importante[1]. Ils ont généralement imposé l'image d'un de ces aristocrates païens, férus de l'ancienne culture, et qui, sous des princes dévôts, s'en prenaient un peu obliquement aux manifestations les plus contestées de la piété chrétienne.

Vessereau lui-même, qui en estompe la signification et y découvre « de la tristesse et de l'aigreur[2] », mais non « une satire déguisée du christianisme », ne veut pas douter pour autant que Rutilius ait été « un païen fervent[3] ».

Contre cette conception courante, Henrich Schenkl s'est élevé avec force dans un article du *Rheinisches Museum* de 1911[4].

Sa thèse est facile à résumer.

1. I, 295-312 ; I, 345-370 ; I, 380-398 ; II, 51-60 (plus, les passages cités ci-dessus).
2. P. 281.
3. P. 105.
4. P. 393-416.

C'est, remarque-t-il, une erreur complète de s'imaginer que le monachisme n'ait provoqué d'opposition ou soulevé de colères que du côté païen. Même dans des milieux authentiquement chrétiens, des réserves expresses furent formulées de bonne heure, parfois avec l'accent le plus vif. Schenkl en donne comme preuve, d'abord l'attitude du prêtre Jovinien, que saint Jérôme réfuta en 392, et qui attaquait la prétendue supériorité de la vie ascétique en proclamant l'égalité des mérites des vierges, des veuves et des femmes mariées, après le baptême, à condition que leurs « œuvres » fussent équivalentes; il rappelle qu'en 406 saint Jérôme eut encore maille à partir avec un prêtre gaulois, Vigilance, qui renouvelait certaines des propositions de Jovinien et rencontrait des adhésions jusque dans l'épiscopat[1]; il cite divers passages de saint Jean Chrysostome, lequel, dans son *Apologie de la Vie monastique*[2], spécifie que c'est souvent parmi les chrétiens que se recrutent les détracteurs « qui, dit-il, vont jusqu'à faire la guerre, une guerre à outrance, à ceux qui pratiquent et font pratiquer la vie parfaite ». Et enfin la loi elle-même, à en juger par certains textes du *Code Théodosien*, n'avait-elle pas quelquefois des rigueurs assez mortifiantes contre ceux qu'elle traitait d'*ignaviae sectatores*, et de déserteurs des *munera civium*?

Le moyen, après cela, conclut Schenkl, de fonder sur des vivacités comme celles auxquelles Rutilius s'abandonne une certitude quelconque de son attachement à l'ancienne religion romaine?

1. *Contra Vigilantium*, § 2 : pro nefas! episcopos sui sceleris dicitur habere consortes
2. I, § 2.

J'écarte tout de suite les deux extraits que donne Schenkl du *Code Théodosien* : vérification faite, ils n'ont pas la portée qu'il leur suppose[1]. — Sa thèse ne résiste pas à un examen attentif du poème de Rutilius. L'atmosphère qu'on y respire est païenne indiscutablement[2].

Quant à ses attaques contre les moines, elles paraissent fort différentes, par le ton, de celles qui partaient des milieux catholiques. Les catholiques, qui s'inquiétaient du développement et des conquêtes du monachisme, essayaient parfois d'en ébranler le principe même, en y opposant des propositions, des thèses : telle avait été la tactique de Jovinien, celle de Vigilance, qui contestaient formellement la valeur de l'ascétisme en soi. Ou bien, l'opinion des non-théologiens protestait sur le mode pathétique contre les désertions qui privaient l'Empire de défenseurs utiles ; qui, en un temps où les honneurs publics constituaient une si lourde charge, en laissaient tout le poids peser sur d'autres épaules ; c'étaient aussi les plaintes des pères de famille frustrés de leurs enfants (saint Jean Chrysostome les redit en termes émouvants) ; l'irritation des citadins, froissés de voir leurs villes considérées comme lieux de perdition et foyers d'injustice, etc.[3].

1. Dans *Code Théod.*, XII, 1, 63 (loi de Valentinien et Valens, a. 365), il s'agit des curiales qui essayent de se dérober à leurs charges en se réfugiant chez les moines (voy. le Commentaire de Godefroy, IV, 433) ; dans *Code Théod.*, IX, XL, 16 (loi d'Arcadius et d'Honorius, a. 398), il s'agit d'interventions indiscrètes de clercs et de moines, qui prétendent soustraire *per vim atque usurpationem* certains condamnés aux peines qu'ils ont méritées, au lieu d'avoir recours à une *provocatio* légale (cf. Godefroy, III, 337).

2. Voy. par ex. I, 67-68 ; I, 236 ; et ses invectives contre la race juive, I, 388 et s. (l'expression *radix stultitiae* enveloppe certainement une intention assez brutalement hostile à l'endroit de la religion chrétienne, greffée sur la juive).

3. Ces griefs nous sont connus par saint Ambroise, *Ep.* LVIII, 2-3 ; voy. aussi saint Augustin, *Ep.* XXXI, 5 ; saint Jérôme, *Ep.* CXVIII, 5 ; saint Jean Chrysostome, *Apol. de la Vie monastique.*

Chez Rutilius, on ne retrouve ni ces théories ni ces doléances ; mais seulement de la colère, et surtout du mépris. Il cherche, par dessein concerté, les mots les plus blessants : *lucifugis... viris* (*lucifuga*, le terme employé pour les blattes et les chouettes), *perversi... cerebri* (un cerveau tourneboulé) ; si ces gens-là ne sont pas des malades, alors ce sont sans doute des cœurs travaillés de remords secrets et qui expient volontairement des fautes ignorées. Au total, ils sont devenus, comme le Bellérophon de la fable, des ennemis du genre humain.

Dans le second morceau, même état d'esprit. La retraite de ce jeune homme qui, riche, marié, a tout quitté pour la solitude, est un *vivum funus*. Sans doute a-t-il fallu que les furies s'en mêlent. La crasse, le goût absurde de la souffrance, voilà, où désormais il se complaît ! — Une phrase irritée sert de conclusion : « Circé ne changeait que les corps : ce sont les âmes qu'on métamorphose aujourd'hui. »

Il est singulier que Schenkl, qui paraît avoir jeté un rapide coup d'œil sur quelques adversaires païens du monachisme, n'ait pas remarqué à quel point le ton de Rutilius s'apparente à celui d'Eunape de Sardes [1], du rhéteur Libanius [2], du grammairien Palladas [3], de l'historien Zosime [4]. Comment n'a-t-il pas été frappé de l'accent d'animosité et de froid dédain qui s'y trahit, tout comme chez Rutilius ?

Concluons de cet ensemble de faits que le christianisme de Rutilius reste aussi problématique après la démonstration

1. Voir p. 366.
2. Cf. plus haut, p. 431.
3. Voir p. 482.
4. Voir p. 479.

de Schenkl qu'il paraissait l'être auparavant, et que rien n'interdit de supposer chez Rutilius des hostilités et des rancunes toutes pareilles à celles dont était travaillé à cette époque le cœur de plus d'un aristocrate païen de sa formation et de son rang.

IV

Dans son traité intitulé Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων (*Méthode pour soigner les maladies helléniques*), rédigé près d'Antioche vers 437, Théodoret de Cyr signale l'irritation que causent toujours aux païens les honneurs rendus aux tombeaux des martyrs. Il s'étonne de ces résistances. Les « héros » grecs n'ont-ils pas leurs tombeaux auprès des temples : ni ceux qui les leur ont élevés, ou qui les y prient, ne croient contracter une souillure, ni ils n'estiment que ces morts puissent souiller les autels. Pourquoi donc, à propos des martyrs chrétiens, ces susceptibilités que rien, dans la tradition hellénique, n'autorise [1] ? — D'autant plus que les fêtes chrétiennes en leur honneur témoignent d'un progrès sensible au point de vue de la décence et de la tenue :

> Les temples de vos dieux sont détruits sans même laisser une trace ; on ne sait même plus comment étaient faits les autels. Les matériaux ont servi aux sanctuaires des martyrs. Car le Seigneur a introduit ses morts à la place de vos dieux ; il a congédié ceux-ci pour réserver leurs honneurs aux martyrs. Au lieu des Pandia, des Diasia, des Dionysia et autres solennités, on célèbre les fêtes de Pierre, de Paul, de Thomas, de Sergius, de Marcellus, de Leontius, d'Antonin, de Maurice et des

1. VIII, 34 (*Patrol. gr.*, 83, 1018).

autres martyrs ; et à la place des anciennes pompes et de leurs obscénités de tout genre, nous célébrons des réjouissances modestes, sans ivresse, sans rires et plaisanteries bruyantes, mais avec des cantiques religieux, des discours pieux, et des prières mêlées de larmes [1].

V

Bien significatif aussi est l'accent de rancune avec lequel un historien païen comme Zosime, ancien *comes* et *advocatus fisci,* qui rédige en Orient dans la seconde moitié du ve siècle sa Νέα ἱστορία — fort succincte pour les siècles d'Auguste à Dioclétien, sensiblement plus développée pour le IVe siècle et le début du ve (jusqu'en 410) — évoque les épisodes marquants des luttes religieuses de cette dernière période. Il est extrêmement dur pour Constantin ; il le considère comme « ayant donné le branle à l'impiété » [2]. Julien est pour lui le héros incomparable, dont nul prosateur, nul poète ne saurait raconter dignement les hauts faits [3]. Il écrit à propos du conflit entre saint Jean Chrysostome et l'impératrice Eudoxie :

La ville de Constantinople était pleine de tumulte [au lendemain du départ de Jean] et l'Église chrétienne se voyait menacée par ceux qu'on appelle les moines. Ceux-ci renoncent au mariage légal ; ils forment dans les villes et les bourgs des groupes fort denses de célibataires qui ne sont bons ni à la guerre ni à aucun emploi utile à l'État. Mais, par une action ininterrompue, ils se sont approprié une bonne partie de la terre, et, sous couleur de tout donner aux pauvres, ils font de tous des pauvres [4].

1. *Ibid.*, VIII, 69 : trad. Delehaye, dans les *Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles, 2e éd., 1933, p. 413.
2. *Historia nova*, II, 29.
3. III, 2.
4. *Historia nova*, V, XXIII, 3 (*Corp. Script. Hist. Byzant.*, t. 30, éd. Bekker, p. 278 ; cf. éd. Mendelsohn, p. 244).

Ailleurs [1] il montre comment, pour payer la rançon exigée de Rome par Alaric, il fallut mettre la main sur les ornements des temples et faire fondre les statues (parmi lesquelles la statue de la Vertu). Sacrifice bien douloureux, que Zosime déplore, car « ces images étaient celles dont le culte avait rendu Rome florissante pendant tant de siècles »; et « cela fit juger à ceux qui étaient instruits dans les mystères de l'ancienne religion que ce qui restait de vertu et de force parmi les Romains serait bientôt tout à fait anéanti ».

Voici de quel ton il raconte les lendemains de la victoire de Théodose sur Eugène, dernier espoir du parti païen [2]:

Ayant assemblé le Sénat, qui demeurait fermement attaché aux lointaines traditions des aïeux et qui jamais ne s'était joint à ceux qui inclinaient à mépriser les dieux [3], l'empereur fit un discours pour exhorter les membres à renoncer à leur « vieille erreur », comme il l'appelait, et à embrasser la foi chrétienne, laquelle promet aux hommes de laver leurs fautes et de les délivrer de leurs impiétés [4].

Personne ne se rendit à ses suggestions et nul ne consentit à rejeter des rites demeurés traditionnels depuis la fondation de la Ville. « A les observer, remarquèrent-ils, Rome était restée florissante pendant douze cents ans. Pourquoi en prendre d'autres, dont on ne savait quel serait le fruit? »

Théodose répondit alors que les frais des sacrifices étaient à la charge de l'État; qu'il ne voulait plus faire une dépense dont il n'approuvait pas l'objet; qu'au surplus les fonds qu'elle nécessitait lui étaient indispensables pour subvenir aux besoins de l'armée.

Le Sénat riposta que les sacrifices ne pouvaient se parachever dans les conditions requises, si l'État n'en assumait les frais.

Malgré ces remontrances, ils furent abolis, toutes les traditions ancestrales furent abandonnées, — et c'est ce qui amena la décadence gra-

1. *Ibid.*, V, XLI.
2. IV, 59 (*Corp. Byz.*, t. 30, p. 245).
3. Zosime exagère quelque peu. Voy. ici p. 341.
4. Cf. II, 29.

duelle de l'Empire, l'invasion des Barbares, la désolation des provinces, — tout ce changement lamentable de la face de l'Empire, si bien qu'on ne peut même plus repérer l'endroit où s'étendaient autrefois les cités.

En somme, pour Zosime, il est une double équation où s'inscrit la vérité de l'histoire : fidélité aux traditions religieuses païennes = grandeur et prospérité de Rome ; mépris de ces mêmes traditions = décadence et malheurs publics[1].

VI

L'Anthologie grecque renferme quelques pièces curieuses du grammairien Palladas d'Alexandrie : une amertume toute pareille y respire. Palladas est mécontent de sa situation, chichement rémunérée par l'avarice des parents, et qui ne lui garantit aucune sécurité[2]. Mais il est plus consterné encore de voir s'écrouler autour de lui tout ce qui fut le support et la gloire de l'Hellénisme :

Les Grecs n'ont plus qu'une ombre de vie. La vie est pour eux comme un songe. Ils traînent une existence morte[3].

Et ailleurs :

Nous autres, Grecs, nous sommes des gens qui ne sont plus que cendres. Nos espérances sont sous terre, comme celles des morts. Car aujourd'hui tout est sens dessus dessous[4] !

Il s'essaie à lancer aux chrétiens quelques allusions malicieuses. Celle de l'épigramme 528 du livre IX[5] n'est

1. Cf. t. 3o, p. 52.
2. Voy. P. de Labriolle, *Les Satires de Juvénal*, Paris, s. d., p. 251.
3. *Anthol. gr.*, X, 82 ((Duebner, t. II, p. 267).
4. *Ibid.*, X, 90 (t. II, p. 88).
5. T. II, p. 109.

pas d'une clarté parfaite. Palladas semble bien y railler la croyance chrétienne aux joies paradisiaques et aux tourments de l'enfer. Voici qui est plus net :

> Si ce sont des « moines », demande-t-il ironiquement, pourquoi y en a-t-il tant ? Et s'il y en a tant, pourquoi sont-ils des solitaires ? O multitude de solitaires, qui fait de la solitude un mensonge[1] !

VII

La suprême résistance au christianisme, c'est dans les cercles philosophiques païens, celui d'Alexandrie et surtout celui d'Athènes, qu'elle s'essaya sans grand succès. Le néo-platonisme en resta jusqu'au bout le foyer le plus actif, nouvelle preuve des divergences profondes qui en dressaient les doctrines contre le dogme chrétien.

Ces luttes ne semblent pas avoir été bien virulentes à Alexandrie. La nécessité de recruter des élèves, dans une ville si fortement christianisée, dut incliner les professeurs à certaines concessions, et même à certaines compromissions. Damascius dit d'Ammonius, qui y enseignait aux alentours de 500 : « Ammonius, honteusement avide d'argent et ne regardant qu'à s'en procurer d'une façon quelconque, fit un arrangement avec celui qui surveillait alors (= l'évêque) sur la croyance prépondérante[2]. » — Quant à Hiéroclès, plus jeune qu'Ammonius, on a noté l'éclectisme complaisant avec lequel il admettait certaines idées chrétiennes, par exemple, la création *ex nihilo*, la notion

1. XI, 384 : trad. Dehèque, I, 446.
2. *Ap.* Photius, fragm. de la *Vita Isidori* (éd. Hœschel, 1612, p. 1071).

de μετάνοια (conversion), de πρὸς θεὸν επιστροφή (retour vers Dieu), de συνείδησις (conscience)[1]. Il ne s'en attira pas moins, étant à Byzance, la disgrâce des maîtres du jour (οἱ κρατοῦντες)[2]. Traduit devant un tribunal, il fut frappé de verges; et comme le sang coulait en abondance de ses blessures, il en laissa tomber quelques gouttes dans le creux de sa main et les lança sur le juge, en lui criant : « Tiens, Cyclope! bois du vin, puisque tu manges de la chair humaine! »

L'Ecole d'Athènes était autrement intransigeante et fanatique.

Elle avait été fondée par Plutarque « le Grand », qui la dirigea jusqu'en 432, et eut comme successeur son élève Syrianus, jusqu'en 450.

Puis ce fut le fameux Proclus qui, pendant trente-cinq ans, en fut l'âme.

Proclus se rattachait à la tradition de Jamblique plus qu'à celle de Plotin. Son biographe et successeur, Marinos de Napolis (en Samarie)[3], le dépeint comme un homme d'une grande piété, qui priait, jeûnait régulièrement, célébrait chaque mois les cérémonies de la *Magna Mater*, recevait des faveurs spéciales d'Asclepios et de Pan, et conservait fidèlement la tradition des pratiques théurgiques. A ces tendances mystiques, d'une puérilité parfois désolante, il associait une intelligence ordonnatrice, amie de

1. Cf. Praechter, dans la *Byzant. Zeitschrift*, t. 21 (1912), p. 1 et s.

2. Valesius (Henri de Valois) a montré dans son édition d'Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 7 (*Patrol. gr.*, 20, 319, n. 11) que ces expressions vagues et méprisantes « la croyance prépondérante », les « hommes prépondérants » revenaient souvent sous les plumes païennes pour désigner les choses et les gens du christianisme.

3. Ed. Boissonade, Biblioth. Firmin-Didot, Paris, 1862, surtout § 19 et 26.

la dialectique, experte à systématiser. Il fut le « scolastique » du néo-platonisme.

Dès vingt-huit ans, dans son *Commentaire sur le Timée* (88 c)[1], il posait de nouveau la question de la création de l'Univers : « Dans quelle intention, demandait-il aux chrétiens, Dieu, après une paresse d'une infinie durée viendra-t-il à créer ? Parce qu'il pense que c'est mieux ? Mais auparavant, ou il l'ignorait, ou il le savait ; dire qu'il l'ignorait, c'est absurde ; et s'il le savait, pourquoi n'a-t-il pas commencé auparavant ? »

L'ardeur combative de sa foi païenne lui valut un éloignement momentané d'Athènes. Il profita de ce demi-exil pour se mettre au courant des pratiques religieuses asiates, car il était avide de toutes les manifestations du divin[2].

L'idée de l'éternité du monde — nettement opposée à la conception judéo-chrétienne — fut celle autour de laquelle il organisa ses attaques[3]. Nous connaissons ses thèses par deux réfutations qu'en donne au VIe siècle Jean Philoponos[4], grammairien et philosophe, lequel était un converti qui devint évêque d'Alexandrie, et fut finalement anathématisé pour ses tendances « monophysites », en 680. Proclus avait mis en forme dix-huit arguments tirés d'Aristote.

1. Ed. Diehl, Leipzig, 1903-1906, t. I, p. 288, l. 17 et s.

2. Marinos, *Vita Procli*, 15 ; Proclus, *Hypotyp. astron. hyp.*, I, 4 (éd. Martius, Leipzig, 1909).

3. Suidas le traite à peu près de second Porphyre, *Lexique*, éd. Th. Gaisford, Oxford, 1834, p. 3097.

4. Le traité *Contre Proclus sur l'Eternité du Monde* et le traité *Contre les affirmations de Proclus relatives à l'Eternité du Monde* : édition Rabe, Leipzig, 1899. Philoponos se plaçait à un point de vue presque strictement philosophique, opposant à Aristote et à Proclus la vraie pensée de Platon dans le *Timée*. Il consacra ensuite un opuscule spécial à la cosmogonie mosaique (éd. Reichardt, Leipzig, 1897). — Notons qu'à la fin du Ve s. Macrobe avait développé la thèse de l'éternité de l'Univers dans son *Comm. sur le Songe de Scipion*, 10.

VIII

Après Proclus, l'Ecole d'Athènes eut encore une quarantaine d'années de vie précaire et menacée.

En 529, Justinien, théologastre couronné, peu clément et parfois terrible aux dissidents, prit une mesure décisive que le chronographe Jean Malalas enregistre en trois lignes. Une ordonnance impériale interdit d'enseigner désormais, à Athènes, la philosophie et d'y interpréter les lois[1].

Les maîtres n'eurent d'autre parti à prendre que de se disperser. Un certain nombre passèrent en Perse, auprès du roi Chosroës-Noushirvan. Parmi eux, Simplicius, originaire de Cilicie, était regardé comme un des représentants les plus remarquables du néo-platonisme, dont il avait recueilli les traditions en écoutant Ammonius à Alexandrie, Damascius à Athènes. De retour dans cette dernière ville, n'ayant plus le droit d'enseigner, il écrivit des commentaires sur divers traités d'Aristote et sur l'*Enchiridion* d'Epictète. En plusieurs endroits, il s'y exprime assez vivement sur le compte des chrétiens. A la doctrine du pardon divin des péchés, il oppose celle du *Gorgias* sur le dommage encouru par le pécheur lui-même, quand il ne subit aucun châtiment[2]. Au culte chrétien « d'hommes morts » — c'est au Christ et aux saints qu'il songe — il oppose également la divinité du Ciel, incompatible avec cette funèbre liturgie, et dont les chrétiens devraient avoir

1. *Corpus Script. hist. Byz.*, 15, p. 451.
2. Comm. sur l'*Enchiridion* d'Epictète, 246 c (éd. Dübner, *Theophrasti Characteres*, etc... Paris, 1840).

le sentiment, puisqu'ils font du ciel la demeure de leur Dieu[1]. Mais c'est sur l'éternité du monde qu'il insiste avec le plus de force[2], non sans combattre nommément Philoponos; et il proteste contre les vaticinations chrétiennes qui présentent comme prochaine la fin de l'univers[3].

L'Ecole d'Athènes était frappée à mort. Depuis le début du VIe siècle, elle avait d'ailleurs perdu toute vitalité[4]. Le coup brutal, porté par Justinien, fut décisif. Une lumière, déjà bien vacillante, acheva de s'éteindre.

Le long effort antichrétien dont nous avons retracé l'histoire en resta pour longtemps paralysé : « Le néoplatonisme meurt avec toute la philosophie et toute la culture grecque; le VIe et le VIIe siècle sont des moments de grand silence[5]. »

1. *De Caelo*, 370, 29 (éd. J. L. Heiberg, *Comment. in Arist. Graeca*, VII).
2. *De Caelo*, 117, 24; 88, 3.
3. « Ils prétendent que les jours que nous vivons sont pour l'Univers les derniers. »
4. Jules Simon, *Hist. de l'Ecole d'Alex.*, Paris, 1845, t. II, p. 585; Diehl, *Justinien*, p. 562.
5. E. Bréhier, *Hist. de la Philos.*, I, II, p. 484.

CHAPITRE II

LA LITTÉRATURE CATHOLIQUE DE « QUESTIONS » CE QU'ELLE CONSERVE DES OBJECTIONS PAIENNES

I. Origines lointaines de cette forme littéraire. — II. Pourquoi le christianisme l'a si largement utilisée. — III. Eusèbe de Césarée. — Les Quaestiones Veteris et Novi Testamenti. *— IV. Le « Pseudo-Justin ». Son origine. — V. Son contenu. — VI. Avenir de ces discussions, où la pensée païenne s'est largement infiltrée.*

I

Si nous avons pu retracer d'une façon suffisamment précise les étapes de la réaction anti-chrétienne, du Ier au VIe siècle, considérée non pas chez les hommes de gouvernement, mais chez les hommes de pensée, c'est grâce aux copieuses et loyales citations des écrivains d'Eglise.

Or, il est une forme littéraire qui, à partir du IVe siècle, prit un essor remarquable et nous a conservé également une documentation précieuse.

Ce sont les « Questions ».

Par ses origines, ce genre se rattache à la tradition hellénique ; mais il répondait aussi à un ordre de préoccupations nouvellement surgi dans beaucoup d'esprits. Et il est manifeste que ceux qui en usèrent se proposaient souvent de contrebattre des attaques adverses dont il est intéressant de déterminer les principaux objectifs.

En ce sens les « Questions » chrétiennes offrent, par rapport à la tradition antérieure, une réelle originalité.

Il serait superflu d'énumérer ici tous les ouvrages antiques qui s'offrent à nous sous la forme de « problèmes » et de « solutions », ou de « questions » et de « réponses ». Cette méthode d'exposition — dont la valeur pédagogique est indiscutable —, Aristote l'avait quelquefois pratiquée. A défaut des Προβλήματα qu'il avait composés, il nous est venu sous son nom deux recueils qui portent ce même titre : ils touchent à l'histoire naturelle, à la musique, à la poésie, et des éléments authentiquement aristotéliciens s'y mêlent à d'autres éléments empruntés à Hippocrate, à Théophraste, etc.[1]. Le genre « problème » ou « aporie » devint un moule commode dont la philosophie (surtout dans la secte stoïcienne), la grammaire, la médecine même, tirèrent parti. Nous en avons d'intéressants spécimens dans les *Questions romaines* et les *Questions grecques* de Plutarque, ou encore dans ses *Quaestiones convivales* où une foule de menus problèmes de morale, d'esthétique, de grammaire, de physique sont débattus, au cours d'une série de repas entre amis.

C'était là un cadre avantageux : il dispensait les auteurs

1. Voy. W. v. Christ, *Griech. Literaturgesch.*, I⁶, p. 737 ; W. Capelle, dans *Hermes*, 45 (1910), p. 329 et s.

du souci toujours laborieux de la composition, et autorisait de simples et toutes faciles juxtapositions d'idées. Puis ces discussions, parfois fort subtiles, correspondaient au goût des Anciens pour les débats épineux, où l'ingénieuse érudition de chacun pouvait se donner libre cours[1]. Sénèque se moquait de ces minuties et les déclarait ridicules[2]. Nul doute, cependant, que les gens d'esprit ne s'attardassent avec plaisir à des controverses de cette sorte. Les écrivains les plus sérieux ne dédaignaient pas de s'en servir. Le Juif Philon en usa dans ses *Quaestiones et Solutiones* sur la *Genèse* (en six livres) et sur l'*Exode* (en cinq livres), et avec quelle subtilité ! Le philosophe Plotin aimait à développer ses idées en prenant son point de départ dans quelque « aporie »[3]. Et quand son disciple Porphyre voulut inviter les âmes pieuses du paganisme à épurer la conception qu'un croyant devait se faire des dieux, des démons, de la prière, de la mantique, etc... ce fut sous la forme d'une série de doutes et de problèmes qu'il présenta les difficultés qu'il apercevait et essaya d'en préparer la solution rationnelle[4]. Le commentaire de Servius sur Virgile, au IVe siècle, nous montre que les *obtrectatores* du poète amorçaient volontiers leurs critiques, relatives soit aux contradictions de l'*Enéide,* soit aux erreurs ou impropriétés de détail, par un *cur* ? ou un *quare*? et que ces *quaestiones* alimentaient indéfiniment les disputes des doctes[5].

1. Qu'on se rappelle les passe-temps favoris de Tibère, au témoignage de son biographe Suétone, *Tib.* LXX ; comp. Juvénal, *Sat.* VII, 232 et s.
2. *Ep.* 88.
3. Voy. E. Bréhier, *La Philos. de Plotin,* Paris, 1928, p. 17.
4. Saint Augustin a défini la méthode de Porphyre, *Cité de Dieu,* X, 11 (noter les mots *tam tenuiter suspicatur* (Porphyrius) *aut dubitat*).
5. Voy. E. Thomas, *Essai sur Servius et son Commentaire sur Virgile,* Paris, 1879, p. 247 et s.

II

Les auteurs chrétiens ne pouvaient manquer d'utiliser le même procédé d'exposition, par exemple dans l'herméneutique biblique, pour laquelle les critiques alexandrins, commentateurs d'Homère, leur avaient légué de si autorisés modèles. « Au moment d'expliquer un récit, ou un groupe de paroles de Jésus, Origène soulève toutes les *questions* que pouvait susciter ce récit, cette parabole ou cette sentence. Ce sont des ἀπορίαι..., une sorte de programme de questions à examiner. Il les groupe avant d'y fournir la réponse qu'elles comportent[1]. »

Au surplus, de nouvelles raisons militaient pour développer chez les controversistes chrétiens l'emploi de cette méthode d'enseignement par questions et réponses. On sait quelle place la lecture privée de la Bible tint dans les milieux chrétiens, dès que la diffusion des exemplaires fut devenue suffisante et que des esprits de quelque culture eurent été atteints par la foi nouvelle. La Bible s'offrait à tous comme l'aliment le plus substantiel de la vie intellectuelle et de la vie mystique. Mais la *lectio divina* n'était pas — pour les intelligences d'élite, tout au moins — une lecture passive. Avec un discernement, un esprit critique toujours en éveil, certains lecteurs, certaines lectrices même, repéraient les difficultés des Livres Saints et en demandaient la solution aux maîtres dont la compétence était reconnue. Ce qu'ils y recherchaient, c'était avant tout

1. E. de Faye, *Origène*, t. III, p. 156 et 172.

l'*interior medulla* ; mais ils faisaient preuve d'un sens fort délié des obscurités du texte, et ils y relevaient toute ambiguïté, toute contradiction, toute apparente invraisemblance, pour les soumettre aux exégètes qualifiés. Bien significatives sont, à ce point de vue, certaines lettres de saint Jérôme. Ses correspondants et correspondantes lui adressaient de longues listes d'interrogations sur les passages dont le sens leur paraissait obscur ou gênant, et Jérôme les reprenait une à une pour y répondre de son mieux [1]. Saint Augustin était, lui aussi, assailli de consultations. Parfois il subissait des enquêtes de cette importance : « Un chrétien peut-il boire de l'eau d'un puits qui a servi pour les sacrifices païens ? » « Peut-il se baigner dans des thermes où de l'encens est offert aux idoles ? » « Dieu a-t-il un corps, des os, du sang ? » « A quelle date le monde finira-t-il ? » Et il s'y prêtait avec autant de bonhomie qu'il mettait de soin attentif à discuter les énigmes qui lui tenaient le plus à cœur, sur le libre-arbitre, sur la grâce, sur la légitimité du métier des armes, etc...

Cette ardente curiosité des fidèles ne pouvait manquer de revivifier le « genre » déjà ancien des *Quaestiones*. Mais ce qui conférait également à ce genre un regain d'intérêt, c'était le procédé coutumier des hérétiques et des non-chrétiens, à l'égard des croyants. Ils assaillaient ceux-ci d'interrogations captieuses ; ils leur signalaient avec insistance les points difficiles de la Bible et du dogme ; ils les « tentaient » avec une insistance pleine de périls et

1. Voir par ex. les lettres 35, 36, 120, 121. De l'aveu de Jérôme, Marcella posait des questions si intelligentes qu'à soi seules elles devenaient instructives : *Ep.* 59 (*Patrol. lat.*, 22, 586). Pour l'œuvre exégétique de Jérôme, sous forme de *Quaestiones*, v. Bardy, dans *Revue Biblique*, 1932, p. 356 et s. Pour celle de saint Augustin, *ibid.*, p. 515 et s.

excellaient à éveiller le doute et le scrupule dans le cœur de ceux qui avaient la faiblesse ou la présomption de discuter avec eux [1]. Saint Augustin remarque que le vrai chrétien doit tirer de ces controverses une ferme volonté de pénétrer plus avant dans les mystères de la foi, et se féliciter que ce zèle malintentionné ne lui permette pas de s'assoupir dans une incurieuse jouissance de la vérité [2]. Encore fallait-il répondre d'une façon pertinente auxobjections ainsi suggérées. Il était sage de les formuler d'avance, en y liant des réponses appropriées, à l'usage de ceux qu'elles pouvaient atteindre.

Et voilà comment ce procédé didactique, depuis longtemps connu et pratiqué, est devenu entre les mains chrétiennes la plus vivante et la plus actuelle des méthodes — étant entendu, au surplus, qu'une fois trouvée telle solution raisonnable, on la voit reparaître avec quelque monotonie chez presque tous les compilateurs de *Quaestiones*.

III

Le premier écrivain chrétien qui l'ait systématiquement utilisé dans un ouvrage spécial est, semble-t-il, Eusèbe de Césarée. Son travail sur l'*Harmonie des Évangiles* se divisait en deux parties. D'abord, deux livres de *Questions et Solutions* (ζητήματα καὶ λύσεις) sur les récits de l'enfance du Christ dans les Évangiles ; puis un livre où étaient pareillement étudiées les discordances dans les récits de la

1. Par ex. saint Ambroise cite dans son *De Paradiso*, VI, VII, VIII toute une série de *Quaestiones*, hostiles à l'Ancien Testament, qui remontaient au gnostique Apelle (*quorum auctor Apelles*).

2. *In Ioh. tract.*, 36, 6 ; cf. *Sermo*, LI, 11 ; *De Vera Relig.*, 15.

Résurrection. Nous possédons une sorte de résumé assez développé rédigé par une main inconnue, qui donne une idée de son contenu, et quelques citations littérales [1].

Avec les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, nous mettons le pied sur un terrain plus solide. L'excellente édition d'Alex. Souter ne nous laisse rien ignorer des formes diverses où ces *Questions* se présentent dans la tradition manuscrite [2]. L'ouvrage est aisé à localiser dans le temps : c'est entre 370 et 374 qu'il en faut placer la première rédaction [3] ; et il n'est pas douteux qu'il n'ait été, au moins partiellement, rédigé à Rome même. Nous ne savons qui en est l'auteur. C'était un esprit original, péremptoire, assez caustique, rompu aux méthodes du Droit, bon connaisseur des milieux juifs, et qui avait les yeux bien ouverts sur son époque. De fortes raisons inclinent à l'identifier avec l'exégète des *Épîtres* de saint Paul que, depuis le XVIe siècle, on désigne sous le nom d'Ambrosiaster (= pseudo-Ambroise). Mais qui était l'Ambrosiaster lui-même ? Voilà un point qui n'est pas encore fixé, et ne le sera peut-être jamais.

Ne retenons de ces *Quaestiones* (fort diverses d'allure et de ton) que les traces probables ou certaines des polémiques de l'époque, en laissant de côté les débats qui ne vont qu'à éclaircir certains aspects obscurs de l'Écriture sainte et de la doctrine.

En certains cas, l'auteur entreprend, non pas les païens,

1. *Patrol. gr.*, 22, 879-1006.

2. *Corpus* de Vienne, tome L (1908). Il y aurait eu trois rédactions des *Quaestiones* : l'une comprend 151 questions ; la seconde, améliorée et abrégée, 127 questions ; la troisième (qui s'est constituée entre le VIIIe et le XIIe siècle), 115 questions.

3. *Ibid.*, p. XXI.

mais les chrétiens eux-mêmes. Il leur reproche de ne pas approfondir suffisamment la Bible, ou de l'interpréter avec une simplicité trop naïve[1]. Il leur en veut aussi de leurs complaisances pour les chimères de l'astrologie[2]. Il n'épargne pas le clergé, spécialement le clergé romain, et considère comme un devoir de « charité » de reprocher leur « jactance » aux lévites, c'est-à-dire aux diacres de Rome, qui osent s'égaler — ou que, du moins, certains voudraient assimiler — aux prêtres eux-mêmes[3].

C'est surtout dans la 124e *Quaestio*, intitulée *Adversus Paganos*[4], que l'auteur a groupé les imputations dont le christianisme était couramment l'objet de la part des païens.

Il est une épithète malsonnante qui revient maintes fois dans son exposé : c'est l'adjectif *stultus* dont, à l'en croire, les adversaires de la foi font une consommation fort désagréable, au cours de leurs discussions avec les chrétiens. Non seulement ils critiquent la doctrine chrétienne, mais ils se moquent d'elle, et de ceux qui la professent[5]. Cette injurieuse attitude est due sans doute à ce fait que la religion chrétienne prêche la chasteté, la continence, la miséricorde, tandis que les païens, dans leurs mystères, poussent le mépris de ces vertus jusqu'à user de *cinaedi*, qu'ils châtrent et transforment en femmes pour leur faire subir d'indignes traitements[6]. Ils voudraient que tous

1. *Quaestio* CXXIII, 1 (SOUTER, p. 314, lignes 13 et s. ; cf. p. 83, l. 9).
2. *Quaestio* CXV, 50 (p. 334, l. 18).
3. *Quaestio* CI (p. 193). Voir sur ce passage PRAT, dans *Recherches de Science relig.*, 1912, p. 465.
4. SOUTER, p. 303-318.
5. SOUTER, p. 304, l. 26 ; p. 305, l. 12 ; 24 ; p. 306, l. 1, 19, 21, 24, 25, 28 ; p. 307, l. 1, 5, 12 ; p. 310, l. 12 ; p. 311, l. 8, etc...
6. *Maliebria* (p. 306, 7 ; 308, 6).

imitassent ces abominations, et on n'est qu'un « sot », quand on les a en horreur.

Autres griefs païens, toujours accompagnés du même qualificatif désobligeant. « Votre croyance est absurde, nous disent-ils. La raison ne peut admettre que Dieu ait un fils, ni que des corps déjà morts et en décomposition se reconstituent et revivent[1]. » A quoi l'anonyme répond que Dieu a voulu appuyer ses affirmations de l'autorité décisive des miracles : *Quae enim maior poterit esse testificatio veritatis quam est operatio virtutis*[2] ? Celui qui juge incompréhensible que le Christ, fils de Dieu, ait été crucifié, la résurrection de Jésus ne doit-elle pas le rassurer et lui ouvrir les yeux ? *Excusat enim resurrectio crucem*[3]. Si l'on peut parler ici de « sottise », c'est pour la mettre au compte de ceux *qui plus Deo non dant quam potest mundus*[4].

Voici maintenant un débat d'une autre sorte, où il nous faut reconnaître un argument déjà mis en valeur, peu d'années auparavant, par l'empereur Julien[5]. Il s'agit du dialogue paradisiaque entre Eve et le serpent tentateur[6].

L'on demandera peut-être : « Dans quelle langue estimez-vous que le serpent ait parlé à la femme ? » Sans aucun doute, il a parlé par la bouche d'un serpent ! S'il ne manque pas aujourd'hui de gens qui comprennent les aboiements des chiens, les hurlements des loups, le barrissement de l'éléphant et le caquet des poulets, pourquoi la femme, toute neuve encore (*rudis adhuc*)[7], n'aurait-elle pas pu connaître et comprendre le sifflement des serpents, alors que nous constatons que

1. § 18 (p. 311, l. 18).
2. P. 312, l. 7.
3. P. 312, l. 18.
4. P. 313, 13.
5. Cf. plus haut, p. 400.
6. *Quaestio* XXXI, 3 (p. 60, 1).
7. C'est-à-dire toute proche de la primitive nature.

beaucoup discernent la signification du chant des oiseaux ? C'est un fait que le diable use de la langue de l'être dans le corps duquel il est entré. Autrement il n'eût pas trompé la femme. C'est donc bien par la bouche du serpent que le démon a parlé à travers le corps du serpent.

Un dernier trait est à relever : c'est la prétention que note l'auteur des *Quaestiones* chez les païens d'imputer aux chrétiens une sorte de plagiat des mystères, alors que c'est le démon qui, d'avance, a combiné certaines analogies rituelles pour favoriser leur erreur.

Voici ce curieux passage :

Il est bien prouvé que nous n'adorons pas la lune, et que nous observons seulement l'ordre des jours déterminé par le cours de la lune. Mais le diable — je veux dire Satan — afin de prêter quelque autorité à ses duperies et de colorer ses mensonges d'une fausse apparence de vérité, a usé de sa puissance, qui est réelle, pour instituer des mystères païens au cours du premier mois, où il sait que doivent être célébrées les cérémonies saintes du Seigneur. De la sorte, il enchaînait leurs âmes dans l'erreur, et cela pour deux raisons : d'abord, le mensonge anticipait sur la vérité ; la vérité paraissait donc mensonge, cette antériorité même créant un préjugé contre elle ; ensuite, parce que, dans le premier mois où les Romains observent l'équinoxe comme nous-mêmes, cette observance s'accompagne pour eux d'une cérémonie où ils prétendent obtenir l'expiation par le sang [1], comme nous nous l'obtenons par la croix. Grâce à cette ruse, le démon retient donc les païens dans l'erreur : *ils s'imaginent que la vérité, qui est nôtre, n'est pas la vérité, mais une imitation, forgée par je ne sais quelle superstition pour leur faire concurrence* « *Car il est impossible, affirment-ils, de considérer comme vraie une invention venue après coup.* »

Il est intéressant aussi de constater, d'après le *Liber Quaestionum*, que la polémique de Porphyre avait laissé des traces dans les intelligences chrétiennes, là du moins où la réflexion critique restait vivace, et aux aguets des objections dangereuses.

1. Il s'agit du *dies sanguinis* (voy. plus haut, p. 447) que l'on comparait aux cérémonies de la Semaine sainte.

C'est ainsi qu'une discordance entre la généalogie du Christ que donne saint Matthieu et celle que dresse saint Luc est signalée dans la 56e *Quaestio*[1].

« Pourquoi chez saint Matthieu Jacob est-il présenté comme le père de Joseph, tandis que dans saint Luc c'est Héli? Joseph a l'air d'avoir eu deux pères; ou bien, l'on ne sait plus qui fut son véritable père. »

Or saint Jérôme, qui connaissait Porphyre, sinon directement, tout au moins par les réfutations catholiques, mentionne les attaques du polémiste sur ce point[2].

Plus loin, à la 57e *Quaestio*[3], une explication est demandée au sujet de la référence inexacte donnée par saint Marc, qui attribue à Malachie une phrase du prophète Isaïe. Or c'est Porphyre qui avait souligné cette bévue[4].

Une autre *Quaestio*, la 65e, appelle l'attention sur ce fait que saint Matthieu, saint Luc et saint Jean fixent la crucifixion à la sixième heure, tandis que saint Marc la place à la troisième heure. Saint Jérôme, qui résout la difficulté par l'hypothèse d'un *lapsus* de copiste, semble la mettre au compte de Porphyre, par la façon dont il la lie à une autre objection expressément imputée à celui-ci[5].

Pourquoi, demande encore le rédacteur, Jésus déclare-t-il dans l'Évangile de saint Jean qu'il n'ira pas à la fête des Tabernacles, alors qu'en fait il s'y rend peu après? — Nous avons rencontré cette difficulté parmi celles qu'avait

1. P. 101.
2. *Comm. in Danielem*, I, 1 (*Patrol. lat.*, 25, 495).
3. P. 103.
4. Cf. saint Jérôme, *in Matth.*, XIII, 35 (*Patrol. lat.*, 26, 92).
5. *Brev. in Ps.* : *Patrol. lat.*, 26, 1045. La solution de Jérôme lui vient très probablement d'Eusèbe de Césarée : voy. *Spic. Solesm.*, I, LXIV.

exploitées Porphyre[1]. Saint Augustin, dont on sait la rigueur à l'égard du mensonge, en sera si frappé qu'il la discutera dans tout un sermon, le cent trente-troisième.

La *Quaestio* 83 soulève un problème d'un autre genre. Pourquoi le Christ, s'il était vraiment Salut, Connaissance véritable et parfaite, n'est-il pas venu plus tôt pour sauver ceux qui vivaient dans l'ignorance? Ne leur eût-il pas apporté le salut dont ils ont été frustrés ? — Cette objection sera traitée par saint Augustin dans sa cent deuxième lettre[2], adressée à Deogratias, et elle y est explicitement donnée comme une des plus sérieuses parmi celles dont Porphyre s'était armé.

Enfin la discussion entre saint Pierre et saint Paul au sujet de l'attitude à observer à l'endroit des Gentils préoccupait aussi les esprits[3]. Pourquoi Paul avait-il critiqué Pierre pour s'être tenu à l'écart des païens après s'être mêlé à eux quelque temps, puisque lui-même, qui n'était point partisan de la circoncision, se décida, par ménagement pour les Juifs, à circoncire Timothée ?

C'est encore Porphyre qui avait mis en relief le conflit momentané entre les deux apôtres, dans le dessein évident de diminuer leur autorité aux yeux des croyants[4].

Le soin que le rédacteur des *Quaestiones* apporte à réfuter ces diverses objections révèle leur cheminement secret, et combien il jugeait nécessaire de leur ôter leur venin par des réfutations bien senties.

1. P. 253.
2. § 8.
3. *Appendix, Quaest.* IX (Souter, p. 453).
4. Voir plus haut, p. 261.

IV

Le recueil dont il vient d'être parlé n'est pas le seul qui nous soit parvenu. Nous en pouvons lire d'autres encore dont il n'est pas facile de préciser la date ni de repérer l'origine, mais qui contiennent aussi beaucoup d'éléments significatifs.

Deux manuscrits du XIVe siècle, le *Codex Parisinus Graecus* 450 (celui-là même qui renferme les œuvres de saint Justin), et le *Codex* 273 du Μετόχιον τοῦ ἁγίου ταφοῦ, à Constantinople — publié par Papadopoulos-Kerameus, en 1895 — nous font connaître, le premier, cent quarante-six *Quaestiones*, le second, cent soixante-et-une, sur des thèmes variés. Ces deux manuscrits se complètent assez heureusement, et, au point de vue du texte même, se prêtent un mutuel secours.

On en désigne d'ordinaire le contenu par ce titre : *Responsiones ad orthodoxos de quibusdam necessariis quaestionibus*, quelquefois abrégé en *Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos*.

Le *Codex Parisinus Graecus* 450 offre seul trois autres séries de *Questions* : des *Quaestiones Christianorum ad Graecos* (soit cinq questions posées par les chrétiens aux « Grecs », avec les réponses des Grecs, suivies elles-mêmes de longues réfutations); des *Quaestiones Graecorum ad Christianos* (soit quinze questions posées par les païens, avec les réponses des chrétiens); enfin une réfutation de certains dogmes aristotéliciens, *Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum*, où sont discutées diverses doc-

trines helléniques, en particulier celles d'Aristote sur Dieu et sur la création.

Ces divers opuscules sont certainement partis de la même main. Le style, la dialectique, la manière d'argumenter y sont partout identiques. L'auteur est un logicien, de tempérament peu mystique, mais fortement arc-bouté sur ses définitions et ses syllogismes, — une sorte de scolastique avant la scolastique. Ils laissent l'impression d'une surprenante virtuosité de raisonnement. Tour à tour l'apologétique, l'exégèse, le culte, la morale (même la casuistique), la cosmologie, donnent prétexte à d'inépuisables interrogations qu'on dirait posées, tantôt par des catéchumènes encore neufs aux difficultés rationnelles, tantôt par des esprits de formation déjà complète, et soucieux de *penser* leur foi, tantôt par des partisans attardés de l'hellénisme, ou du moins par des intellectuels complaisants aux thèses fondamentales de la philosophie grecque.

Quelle est l'origine de ce groupe d'écrits ? Il est difficile de l'indiquer de façon bien ferme. A. von Harnack, qui leur a consacré tout un fascicule des *Texte und Untersuchungen*[1], songeait à l'église gréco-syrienne. Sur ce point, l'accord des critiques paraît acquis. — Il l'est également sur ce fait que l'herméneutique biblique et la théologie même de ces *Questions* s'apparentent à celles de l'école d'Antioche.

Mais Harnack a voulu pousser plus avant ses hypothèses et nommer l'auteur lui-même.

Le manuscrit de Paris indique saint Justin, attribution qui n'a même pas besoin d'être réfutée. Le manuscrit de

1. T. XXI ; *Neue Folge*, VI, 4.

Constantinople nomme Théodoret de Cyr, contre lequel aucune objection décisive ne peut être élevée. Théodoret était originaire d'Antioche. La seule difficulté qui subsiste, c'est que Théodoret apporte en certains cas, dans ses œuvres certainement authentiques, des solutions exégétiques différentes de celles qui sont proposées dans les *Responsiones*.

Harnack, lui, préférerait Diodore de Tarse, à qui, dès 1721, le savant jésuite La Croze avait déjà songé. Diodore, qui fut le maître de saint Jean Chrysostome, avait été un grand pourfendeur de « l'hellénisme », tel que l'empereur Julien l'avait incarné; Julien le dénonça même dans une lettre à Photin comme « le sophiste subtil d'une religion rustique ». Il ne nous reste guère de lui qu'un Commentaire sur les *Psaumes* et quelques fragments qui se sont conservés dans les « chaînes ».

Harnack remarque que la façon dont l'auteur des *Responsiones* conçoit et combat « l'hellénisme » se rapproche de celle qui fut sans doute familière à Diodore; qu'en outre, l'intérêt qu'il marque au chant d'Église correspond aux goûts personnels du même Diodore[1]. Harnack groupe même en faisceau, avec son habileté coutumière, un certain nombre d'indices qui permettraient de localiser la composition des *Responsiones* entre 372 et 377. — Mais F.-X. Funk[2] a démontré que les raisons invoquées par Harnack n'ont pas toujours la force probante qu'il leur suppose; en particulier, que le *terminus ad quem* qu'il avait pensé trouver dans la *quaestio* 143 ne se dégage pas de ce texte aussi nettement qu'il le croit. Funk estime —

1. Cf. Théodoret, *Hist. Eccl.*, II, 29.
2. *Kirchengeschichtliche Abhandl.* III (1907), p. 328 s.

et il est difficile d'échapper à sa démonstration — que nous avons affaire à une rédaction tardive, parachevée à une époque où le paganisme avait cessé d'être redoutable politiquement. A soi seule, la *quaestio* 126 (on en lira plus loin la teneur)[1] et la réponse qui y est faite, rend vaine toute tentative pour placer ces écrits avant la proscription définitive de la vieille religion, c'est-à-dire avant le ve siècle.

V

De la riche substance de ces opuscules (qui mériteraient une étude approfondie), nous ne retiendrons que ce qui intéresse notre objet propre, en glanant les objections les plus significatives[2].

La *Quaestio* 66[3] est expressément rapportée aux « incrédules » (ἄπιστοί). Ceux-ci remarquent que le Sauveur est constamment appelé « le Fils de l'Homme » (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). L'Evangile ne dit pas υἱὸς τῆς ἀνθρώπου, au féminin. Ils en prennent texte pour soutenir que Jésus est né d'une union conjugale ordinaire, selon la loi de toute créature simplement humaine.

La « réponse » est, en résumé, celle-ci : si le Sauveur était né d'une union conjugale ordinaire, saint Luc n'aurait pas écrit qu'il était, « croyait-on », le fils de Joseph. Il est d'ailleurs absurde, parce qu'une expression n'a pas toute la clarté requise, d'annuler tant de déclarations où le Christ est clairement désigné comme né de l'Esprit-Saint

1. P. 503.
2. Textes d'après le *Corpus Apologetarum* de Otto, t. V.
3. Ed. Otto, V 94 = *Quaestio* II, dans le ms. de Constantinople.

et de la Vierge Marie. Puis, le Christ a-t-il déclaré qu'il était le fils de *tel* homme déterminé? Non pas. En serrant les termes avec la rigueur qu'affectent les incrédules, on peut donc conclure de là qu'il n'était point le fils d'*un* homme. Enfin Joseph n'a-t-il pas été le fils d'Eli — au point de vue de la Loi, et abstraction faite de toute union conjugale — parce que Dieu voulait donner de cette façon un fils à Eli? Quoi de surprenant, dès lors, qu'Il ait pareillement donné un fils à Joseph?

Autre difficulté signalée dans la *Quaestio* 80[1].

L'Ecriture Sainte recommande constamment la patience à l'égard du prochain. A ce prix, comment ne pas imputer une faute à Elisée qui, par ses malédictions, fit périr les enfants qui l'avaient insulté (sans trop se rendre compte de la gravité de leur acte), en les livrant aux bêtes féroces?

Réponse : Lorsque la patience n'amende pas, la sévérité se recommande plus que la patience. D'ailleurs c'est sans nul doute de leurs parents que ces enfants avaient appris les injures qu'ils lancèrent au prophète. Les parents furent punis dans leurs enfants, et apprirent de la sorte à ne pas outrager les prophètes, ni Dieu en la personne des prophètes.

Nous entendons, dans la *Quaestio* 126[2], un écho des griefs païens que saint Augustin avait réfutés dans sa *Cité de Dieu.*

Si Dieu récompense les fidèles par la prospérité dès ici-bas (tels Abraham, Isaac, Jacob et leurs descendants, qui eurent richesse, pos-

1. Otto, V, p. 119 (*Quaestio* n° 92 dans le ms. de Constantinople). Il est probable que l'objection remonte à Marcion : comp. Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 23 (Kroymann, p. 497, l. 20 et s.).

2. Otto, V, p. 204 (= n° 136, dans le ms. de Constantinople).

térité nombreuse, abondantes moissons), d'où vient qu'il ait assuré les mêmes avantages aux Gentils, alors que partout ils adoraient les idoles ? Ne jugerait-on pas que le paganisme est plus saint, car, tant qu'il fut le maître des cités, la prospérité et l'abondance régnaient dans les villes et les campagnes et pourtant les guerres étaient plus fréquentes [1] ? Or, depuis que la prédication chrétienne s'y est installée, elles ont subi les plus graves déficits en maisons, en habitants, en bien-être de tout genre, et c'est à peine si les vestiges des édifices autrefois construits par les Hellènes laissent soupçonner que des villes ont vécu jadis florissantes. En sorte que la prospérité ancienne, et cette solitude toute nouvelle, ne peuvent être imputées qu'aux effets de l'un et l'autre culte.

Il suffira de résumer les articles essentiels de la réponse à cette objection, dont on sait la fortune lors de la catastrophe d'Occident.

1° La Providence répand indifféremment ici-bas la prospérité sur les bons et sur les méchants. Seulement les justes apprennent de leurs épreuves à attendre une autre vie, où chacun sera rémunéré selon ses mérites ; 2° Nul ne saurait montrer présentement des désastres pareils à ceux qui ont jadis anéanti Babylone, Ninive, etc. ; 3° Ruine et prospérité ne sont pas les signes révélateurs d'une supériorité morale quelconque. Ce qui importe, ce sont les libres actes humains. Or quand les païens dominaient, des sacrifices étaient offerts au démon, un culte était rendu aux choses inanimées. Ces cérémonies abominables, le christianisme triomphant les a interdites ; 4° Enfin il y a moins de guerres, depuis sa victoire, qu'au temps où florissait le paganisme.

Les divergences entre les deux généalogies du Christ — celle de saint Matthieu et celle de saint Luc — déjà exploi-

1. Tel est le texte du ms. de Paris. Le ms. de Constantinople ajoute une négation « et, qui plus est, sans soutenir de plus fréquentes guerres ». La réponse orthodoxe invite à préférer le texte du ms. de Paris.

tées, comme on sait, par Porphyre et Julien — sont rappelées dans la 131e *Question*[1] et dans la 133e[2], et cela avec une claire vue de leur importance : « Si Matthieu et Luc se contredisent eux-mêmes et contredisent les autres, comment pourront-ils paraître dignes de foi dans les autres données doctrinales relatives au Sauveur, puisque dès le seuil de leur ouvrage ils provoquent à la contradiction celui qui veut passer à notre culte, en gardant le plein usage de sa raison[3] ? »

Voici un exemple des chicanes suscitées par *le* ou *les* infatigables questionneurs au sujet des textes évangéliques[4] :

L'Ecriture sainte défend de mépriser ses parents. Mais alors, comment expliquer l'attitude de Jésus à l'égard de sa mère, le τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι des Noces de Cana[5] ? le nom de « mère » et de « frères » transféré par lui à ceux qui « font la volonté de Dieu »[6] ; sa réponse à la femme qui lui criait : « Heureux le sein qui vous a porté... » et à laquelle il réplique : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent ! » Comment concilier ces procédés avec le rôle que Dieu réservait à la Vierge dans « l'économie » de la foi[7] ?

Les circonstances de la résurrection du Christ sont minutieusement étudiées et scrutées[8]. Si le Christ, sortant du sépulcre, y laissa son linceul funéraire, pourquoi l'Ecri-

1. Otto, V, p. 216 = Ms. de Jérusalem, *Quaest.* n° 12.
2. Otto, V, p. 220 = Jérusalem, n° 14.
3. μετὰ λόγου.
4. *Quaestio 136* (Otto, V, 224) = Ms. de Jérus., *Quaestio* 153.
5. *Saint Jean*, II, 4.
6. *Saint Matth.*, XII, 50.
7. La « réponse » à cette *Quaestio* est intéressante et bien nuancée.
8. *Quaest.* 116, 117 (= 127 ; 128, dans le ms. de Constantinople).

ture ne mentionne-t-elle pas qu'après sa résurrection il apparut nu, ou qu'il se procura des vêtements ? Si ces deux dernières hypothèses sont fausses, comment peut-il être vrai qu'il ait laissé son linceul dans le tombeau? — Un corps matériel ne peut franchir une porte : comment se fait-il que Jésus soit apparu à ses disciples, toutes portes fermées? Si son corps n'était plus matériel, pourquoi l'ange déplaça-t-il la pierre du tombeau pour lui permettre d'en sortir? Etait-il donc tantôt corps, tantôt esprit? il faudrait alors admettre une série de transmutations dans l'essence même de ce corps[1].

Plus encore que des détails de la résurrection du Sauveur, c'est des modalités de leur propre résurrection à venir que les interlocuteurs du Maître paraissent préoccupés. Une vingtaine de leurs « questions » visent les conditions de ce mystérieux retour à la vie, dont l'énigme les passionne manifestement.

Comment concilier « l'apathie » promise, avec la joie des élus et la tristesse des réprouvés[2]? Quelle sorte d'intérêt offrira la résurrection des petits enfants, des avortons, puisqu'ils n'ont aucune « œuvre » à leur actif, et donc nulle part aux rémunérations pour lesquelles la résurrection même est promise[3]? Les corps subsisteront-ils dans leurs formes terrestres? Les sexes seront-ils différenciés? Mais à quoi bon, puisque toute vie sexuelle sera abolie[4]. Où vont les âmes des trépassés, en attendant que leurs corps ressus-

1. τὰ τῆς τοῦ σώματος οὐσίας.
2. *Quaestio* 6 = 21 Constantinople.
3. 13 = 26.
4. 60 = 74 ; 53 = 66. La *Question* 60 est particulièrement curieuse et de même la réponse qui y est faite.

citent[1]. Puis, l'éternel problème, si souvent retourné : étant admis que les corps doivent ressusciter intacts, en leur forme terrestre, qu'advient-il du cadavre d'un noyé qui est dévoré par les poissons, lesquels servent eux-mêmes de pâture à des hommes? Comment imaginer la reconstitution d'une chair transmuée en d'autres chairs, qui devraient donner une partie d'elles-mêmes pour reformer celle dont elles se sont nourries[2]?

Cette question est prêtée à une âme perplexe, qui l'a entendu formuler avec des railleries par des adversaires « au cœur de pierre ». Comment n'y pas reconnaître l'écho d'une des discussions les plus savamment conduites de Porphyre[3]?

Ailleurs c'est le souvenir des attaques de Julien qui s'impose à nous, quand on voit le questionneur s'étonner que Jésus ait touché des morts, alors qu'il avait parlé des sépulcres blanchis, remplis d'ossements « et de toutes sortes d'impuretés »[4]; quand il demande pourquoi les chrétiens n'appellent pas les anges des dieux, puisque les anges sont supérieurs à l'homme, qui lui-même est appelé « dieu » dans l'Ecriture Sainte[5]; quand enfin il s'étonne qu'on fasse grief aux païens de certains sacrifices humains, alors que le Dieu de la Bible prescrit d'immoler des animaux, alors que Jephté, qui sacrifia sa propre fille, est compté parmi les modèles de piété dans l'*Épître aux Hébreux* (XI, 33)[6]?

Il n'est pas jusqu'au fameux Apollonius de Tyane, dont certains sortilèges précieusement conservés et toujours efficaces

1. 75 = 87; 76 = 88.
2. *Quaestiones Gentilium ad Graecos*, n° 15 (Otto, V, p. 330).
3. Voir plus haut, p. 276.
4. *Respons. Quaestio* 28 (= 38 dans le ms. de Constantinople).
5. *Quaestio* 142 = 148. Cf. plus haut, p. 400.
6. *Quaestio* 99 = 100. Voir Julien, éd. Neumann, p. 216 et s.

à l'époque même où l'auteur écrit, ne soient une fois de plus opposés aux manifestations de la puissance divine, qui semble par eux tenue en échec[1].

VI

Ces indications — dont il serait aisé de grossir le nombre — suffiront pour montrer l'intérêt et la richesse de ces recueils trop négligés.

C'est là que la pensée chrétienne du ve siècle — époque que l'on croirait volontiers déshéritée, une fois disparus les Jean Chrysostome, les Jérôme, les Augustin — se révèle toujours active, vivante, infatigable à scruter les énigmes de la foi. Loin de fomenter une sorte de conspiration du silence sur les difficultés suscitées par ses adversaires, ou exploitées par eux, elle les met dans tout leur jour, les aborde de front, y fournit des solutions toujours ingénieuses, — artificielles parfois, mais souvent aussi pressantes et fortes.

Cette méthode loyale, dont la valeur pédagogique paraît avoir été fort appréciée, s'est perpétuée jusqu'au moyen âge[2]. Mais peu à peu les thèmes se schématisent, et les compilateurs se contentent de répéter les vieilles solutions. — Dans la théologie conçue selon le dispositif de la scolastique, le *Solvuntur obiecta* aura sa place, à côté de l'exposé doctrinal. N'est-ce pas ainsi qu'E. Renan déclare avoir entrevu, dès ses années de séminaire, à Issy, quelques-unes des thèses de la philosophie « moderne »[3]?

1. *Quaestio* 24 = 34. Le passage a été déjà analysé p. 456.
2. Voy. Bardy, dans *Revue Biblique*, 1933, p. 14 et s.
3. *Souv. d'Enfance et de Jeunesse*, éd. Nelson, p. 181.

BIBLIOGRAPHIE[1]

1. ANWANDER (FR.), *Die literarische Bekampfung des Christentums*, dans *Benediktinische Monatschrift*, t. VI (1924), p. 297-320.
2. AUBÉ (B.), *Histoire des Persécutions de l'Eglise. La polémique païenne à la fin du IIe siècle*. Paris, 1878.
3. AUFHAUSER (J. B.), *Antike Jesus Zeugnisse*, dans les *Kleine Texte*, de Lietzmann, n° 126.
4. BARDENHEWER (O.), *Geschichte der altkirchlichen Literatur*,, t. I, 2e éd., 1913; t. II, 2e éd., 1914; t. III, 1912 (appendices en 1923); t. IV, 1924; t. V, 1932.
5. BARDY (G.), *Les objections d'un philosophe païen, d'après l'Apocriticus de Macaire de Magnésie*, dans le *Bulletin d'Anc. Littér. et d'Archéol. chr.*, 1913, p. 95-111.
6. BATIFFOL (P.), *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, 11e éd., 1927; *La Paix Constantinienne et l'Eglise*, 2e éd., 1914; *Le catholicisme de saint Augustin*, 2 vol, 2e éd., 1920; *Le Siège Apostolique*, 1924.
7. BAUER (W.), *Leben Jesu im Zeitalter der Apokryphen*, Tubing. 1909.
8. BIDEZ (J.), *Vie de Porphyre*, Université de Gand. Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres, fasc. 43. Gand et Leipzig, 1913.
9. BIDEZ (J.), *La Vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930.
10. BOISSIER (GASTON), *La Fin du Paganisme*, Paris, 4e éd., 1903, livre quatrième, chapitre II.
11. CAUSSE (A.), *Essai sur le conflit du Christianisme primitif et de la civilisation* dans la *Revue d'Histoire des Religions*, t. 79 (1919), p. 195-223.
12. CLEMEN (O.), *Heidnische Polemik und christliche Apologetik*, Frankf. a. M., 1925, 48 p.

1. Un certain nombre de titres, déjà cités dans le corps de l'ouvrage, ne sont pas répétés ici.

13. *Corpus* de Berlin = *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, Berlin, 1897 et s.

14. *Corpus* de Vienne = *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1866 et s.

15. FREIMANN, *Die Wortführer des Judentums in den aeltesten Kontroversen zwischen Juden und Christen*, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1911, p. 426-446 et 586-599.

16. GEFFCKEN (J.), *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt (Aus Natur and Geisteswelt*, n° 54), 3e éd., Leipzig, 1920.

17. GLOVER (T. R.), *The influence of Christ in the ancient World*, Cambridge, Univ. Press, 1929.

18. GRANDMAISON (LÉONCE DE), *Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves*. Paris, 1928, 2 vol. (surtout le chapitre III du Livre IV)

19. HARNACK (ADOLF VON), *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. erster Theil, *Die Ueberlieferung und der Bestand*, Leipzig, 1893, p. 865-876 (*das Christentum bei heidnischen Schriftstellern*) (abrégée en ACL) ; zw. Theil, *Chronologie*, I (1897), II (1904).

20. HARNACK (ADOLF VON), *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Bd I, 2e éd., Leipzig, 1906, p. 399-418 ; 3e éd., 1915, p. 456-481.

21. HITCHCOCK (M.), *Julian versus Christianity*, dans *Quarterly Review*, t. 257 (1931), p. 315-336.

22. HITCHCOCK (M.), *The Charges against the Christians in Tacitus* dans *The Church Quarterly Review*, t. 109 (1930), p. 300-316.

23. KEIM (THEODOR), *Rom und das Christentum*, Berlin, 1881, p. 361-415 (*das Heidentum gegenüber dem Christentum*).

24. KRAUSS (S.), *Dos Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. Berlin, 1902.

25. LAIBLE (H.), *Jesus Christus im Talmud*, Berlin, 1891 ; 2e édit. par G. DALMAN, Leipzig, 1900.

26. LARDNER (NATHANIEL), *The Works in eleven Volumes : containing Credibility of the Gospel History ; Jewish and Heathen Testimonies ; History of Heretics, and His Sermons and Tracts, with General chronological Tables and copious Indexes*, Londres, 1788 (1re éd., 1727 et s.). Tomes VII-VIII-IX.

27. LEBRETON (J.), *Histoire du dogme de la Trinité*, 2 vol. Paris, 1927 (t. I, 6e éd.), 1928 (t. II, 2e éd.).

28. LEGGE (F.), *Forerunners and rivals of Christianity, beeing studies in religions History from 330 B. C. to 330 A. D.*, 2 vol. in-8, Cambridge, 1895.

29. LINCK (KURT), *De antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis*, dans les *Religionsgeschichtliche Versuchen und Vorarbeiten*, 14, 1, Giessen, 1913.

30. MIGNE (J. P.), *Patrologiae cursus completus*. I. *Series latina*, 221 vol. in-4. II. *Series Graeca*, 161 vol. in-4.

31. MOFFATT (J.), *Great Attacks on Christianity*. II. *Porphyri. Against Christians. The Expository Times*, t. 43 (1932), p. 72-78.

32. *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi*, 13 vol., 1877-1898.

33. PUECH (A.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du IVe s.*, 3 vol., 1928-1930.

34. SCHAD, *Heidnische Schrifsteller ueber Christus und das Urchristentum*, dans *Allgemeine Rundschau*, t. XXVI (1929), p. 830 et s.

35. SCHANZ (MARTIN), *Geschichte der römischen Literatur*, dans le *Handbuch* d'I. v. Mueller. Dritter Theil, 2e éd. (1905), p. 263-266; 3e éd. (1922), p. 260.

36. SEITZ (A.), *Christus-Zeugnisse aus dem Klassischen Altertum*, Köln, 1906.

37. SIEBERT (P.), *Die aeltesten Zeugnisse ueber das Christentum bei den römischen Schrifstellern*, Progr. Charlottenburg, 1897.

38. SOMMER (B.), *Heidnische Kritiker des Christentums* (*Agitations bibliothek*, fasc. 34), Dresden-A., 1923, 15 p.

39. STRACK (H. L.), *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den aeltesten judischen Angaben*, Leipzig, 1910.

40. TRAVERS HERFORD (R.), *Christ in Jewish Literatur* dans le *Dictionary of Christ and the Gospels*, II (1908), p. 876-882.

41. VIGOUROUX (F.), *Les Livres Saints et la Critique rationaliste*, Paris, 1890, t. I.

42. WHALE (JOHN), *Great attacks on Christianity. Celsus*, dans *The Expository Times*, t. 42 (1931), p. 119-124.

43. WHITE (H. J.), *Select passages from Josephus, Tacitus, Suetonius, Dio Cassius illustrative of Christianity in the first Century*, Londres, S. P. C. K.

44. ZELLER (E.), *Römische und griechische Urteile über das Christentum*, dans *Deutsche Rundschau*, II (1877), p. 56 et s.

INDEX

Les chiffres gras renvoient aux passages fondamentaux.

Abraham, p. 339, 410.
Ædesius, p. 365.
Ælius (Aristide), p. **79** et s.
Agnosticisme païen, p. 191.
Alaric, p. 367, 460 et s., 480.
Alexandre d'Abonotique, p. 107, 176, 381.
Alexandre de Lycopolis, p. 318.
Alexandre-Sévère, p. 58, 189.
Allégorique (Exégèse), p. **160, 263** et s., 400.
Ambroise (saint), p. 58, 468.
Ambrosiaster, p. **493** et s.
Amélius, p. 241.
Ammien-Marcellin, p. 189, 371, 378, 387, 428, **433**.
Ammonius (philosophe), p. 482.
Ammonius-Sakkas, p. 227, 228.
Ancien Testament. Voir Bible.
Ane (Culte de l'), p. 91, **193**.
Anébon (*Lettre d*), p. 293.
Anges, p 301, 400, 507.
Anonyme de Lactance, p. **304** et s.
Anthropocentrisme, p. 124, 130, 165.
Antinous, p. 51, 129.
Antisémitisme, p. 23, 81, **194**.
Apathie, p. 403, 506.
Apelle (gnostique), p. 58.
Apollinaire de Laodicée, p. 244, 423.
Apollonius de Tyane, p. **175** et s., 318, 310, 311, 340, 352, 364, 443, **459**, 507.
Apollonius (*Actes d'*), p. 85.
Apologistes, p. 57, 75, 196.
Apôtres, p. 149; illettrés, p 25 313, 398. Voir Paul (saint), Pierre (saint), etc.; rusticitas.
Apulée, p. 10, **65**, 173, 308, 313, 443.
Apulée (Pseudo-), p. **356**.
Arbre de la science, p. 401.
Arche de Noé, p. 58, 160, 163.
Archimartyr, p. 445.
Ariane (héroïne), p. 350.
Aristocratique (esprit), chez Celse et Origène, p. 152.
Aristote, p. 292, 296, 488.
Arius, p. 243.
Arnobe, p. 45, 297, 301, 304, 316.
Artemida (inscription d'), p. 323.
Ascétisme, fin du IVe s., p. 348; voir Monachisme.
Asclepios, p. 10, 80, 173, 180, 240, 357, 404, 415, 422, 451, 483.
Asclepius, p 357.
Asterius d'Amasée, p. 426.
Astres, p. 134, 159, 433, 494.
Atellane, p. 197.
Athéisme, p. **67**, 388, 399.
Attis, p. 10, 422, **447** et s.
Aubé (B.), p. 181.
Augustin (saint), 491, 499 — et Porphyre, p. **233**; — et le Paganisme de son temps, p. **437**, 492.
Aurélien (empereur), p. 189.
Aurélius Victor, p. 358 n.
Ausone, p. 368.
Bacchus. Voir Dionysos.
Baehrens (W.), p. 249.
Baptême, p. 274, 394, 407.

Barbares, p. 150, 167.
Barbarie (Accusation de), p. 117, 287, 359, 398, 439, 500. Voir Culture traditionnelle, Foi irrationnelle.
Bardy (G.), p. 491.
Batiffol (Mgr), p. 286, 322.
Bible. Aliment intellectuel, p. **490**; rôle de premier plan, p. 104. Moqueries païennes, p. 125, 444 (voir Arche de Noé, Jonas, Eve, etc.); difficilement assimilable pour les païens, p. 347; déprime l'esprit, p. 398; récits de la Passion, p. **204**, **254**; les généalogies du Christ, p. 252, 408, 412, 497, 504; contradictions, p. **252**, 293, 307, 408, 414, 497. Prestige du IVe Evang., p. 228, 276. Christianisme et Ancien Testament, p 443.
Bidez (J.), p. 8, 226 et s., 237, 303, 373 et s., 422.
Blondel, p. 245.
Bodin (Jean), p. 8.
Boulanger (André), p. 80.
Bras séculier, p. 243.
Bréhier (Emile), p. 15, 59, 234.
Calomnies populaires, p. 56, **91**, 139, 193, 202, 326.
Caracalla, p. 188.
Carcopino (J.), p. 425.
Catéchumènes, p. 283.
Cavallera (R. P.), 347.
Celse, p. **112** et s., 170, 173 et s., 206 et s., 270, 272, 289, 399 et s.
Céphas, p. 261.
Charité chrétienne, p. 60, 104, 447. Voir Morale chr.
Chrestus, p. **42**.
Christ. Selon Lucien de Samosate, p. 102; selon Celse, p. **128**; selon Porphyre, p. **233**, **268**, 279; selon Julien, p. **411**; selon Origène, p. **140**; fils d'artisans, p. 204, 334; méprise ses parents, 506; magicien, p. 130, 312, 444; venue tardive, p. 120, 406, 441, 484, 498; divinité niée, p. 102, 128, 270, 405, 411, 417, 431, 440, 447, 485; — et Apollonius de T., p. 182; — Sauveur, 441; Christs païens, p. 9, 173; mythe du —, p. 9; passion du —, p. 141, 254, 270.
Christianisme. Propagation, p. 34, 56, 149, 150, 171, 239, 282, Religion de petites gens, p. 123, 149, 152, 192, 432. Entreprise barbare, p. 291. Voir Rusticitas, Culture païenne.
Chrysanthius de Sardes, p. 189.
Cicéron. Et les Juifs, p. 41; œuvres vouées au bûcher, p. 316; — et les puristes, p. 344 n.; — et la superstition, p. 44.
Circoncision, p. 409 et s.
Civique (esprit), p. 73, 100, 121, 168, 171, 289, 462.
Claude (empereur). Sa lettre à L. Æmilius Rectus, p. 20; — et les Juifs, p. 42.
Claudien (poète), p. 368.
Code Théodosien. Et les moines, p. 475.
Colloques publics, p. 61, 63, 65, 246.
Comte (Auguste), p. 391.
Confesseurs, p. 104.
Constantin (empereur), p. 242, 335, 394.
Conversions superficielles, p. 438.
Cornelius Labeo, p **297** et s.
Cosmos hellénique, p. 14, 120, 260.
Crafer (T. W.), p. 247.
Création, p. 15, 58, 160, 484, 500. Voir Eternité du monde.
Crescens (philosophe), p. **63**, 84.
Critique (esprit), p. 11, 425.
Croiset (Maurice), p. 99, 364.
Croix. Supplice humiliant, p. 304 n., 414, 446. La croix aux yeux des chrétiens, p. 404.
Crucifix, 197.
Culture traditionnelle. Défense de la —, p. 13, 171, 192, 345, 359, 398, 403 et s., 406, 414, 422, 425, 430, 481; Culture chrétienne, p. 10, 424. Voir Rusticitas; Foi irrationnelle; Barbarie.
Cumont (F.), p. 200, 242, 423, 451.
Cybèle, p. 10, 422, 447.
Cynisme, p. 63, 82; — et christianisme, p. **83**, 101, 106, 393.
Cyprien (saint), p. 203.
Cyprien d'Antioche, p. 439.
Cyrille d'Alexandrie (saint), p. 396.
Cyrille de Jérusalem, p. 470.
Damascius, p. 482.

Damis, p. 178.
Daniel (Livre de), p. **267**.
Décadence. Le christianisme l'anrait favorisée, p. 171, 444, 461, 504.
Demetrianus, p. 203.
Démons, p. 133, 159, 269, 300.
Denys l'Aréopagite, p. 219.
Diatribe, p. 85.
Dies sanguinis, p. 447, 455 n., 496.
Dieu. Idée immanente à l'Univers, p. 399 ; — adoré en secret, p. 445 ; — suprême, p. 309, **314** ; imitation de —, p. 403 ; — peut-il tout ? p. 277. Voir Monothéisme.
Dioclétien, p. **306**, 323.
Diodore de Tarse, p. 501.
Dionysos, p. 173, 449.
Divination, p. 410.
Docétisme, p. 127, 455.
Duchesne (Mgr), p. 246, 280, 301.
Eclipse de soleil. Lors de la Passion, p. **204** et s.
Ecoles (Monde des), p. 342, **362** et s., **482** et s. Voir Lettrés païens.
Ecole d'Alexandrie, p. 482.
Ecole d'Athènes, p. **482** et s.
Eglise. Recrutement des —, p. 147 ; Grande —, p. 126 ; bâtiments d' —, p. 283 ; dévouement à l' —, p. 168.
Egypte. Religion Egyptienne, p. 162. Hadrien en —, p. 50.
Eleusis (mystères d'), p. 362, 383 ; Eleusinies, p. 108.
Elisée (prophète), p. 503.
Enfant. Sacrifice d'un —, p. 91.
Enfer, p. 254, 482.
Epictète. Et les chrétiens, p. **45**, 141.
Epicure, p. 108, 135.
Epiphanie, p. 181.
Escuatologie, p. 258, 259, 278, 486, 506.
Esculape. Voir Asclepios.
Eternité du monde, p. **484** et s.
Ethnarques (dieux), p **401**, 405.
Etoile de Bethléem, p. 159, 412.
Eucharistie, p 33, **275** et s., 473 n.
Eudoxie, p. 479.
Eugène (empereur), p. 351, 480.
Eunape de Sardes, p. 189, **362** et s., 380.
Euphratès d'Alexandrie, p. 177.
Eusèbe de Césarée, p. 214, 228, 236, 244, 261 n., 309, 406, 492.
Eve. Et le serpent, p. 400, 495.
Exorcisme, p. 100 n.
Faustus (manichéen), p. 445, 450.
Faventinus (Ulpius Egnatius), p. 349.
Favorinus d'Arles, p. 67.
Femmes dans l'Eglise, p. 284, 388, 418, 432, 435.
Fils de Dieu, p. 128, 408.
Fils de l'homme, p. 128, 502.
Firmicus Maternus, p. 294.
Flavianus (Virius Nicomachus), p. **351** et s., 353, 355, 457.
Foi irrationnelle, p. 10, 97, 106, 272.
Foi, Espérance, Charité, p. 225.
Fotheringham (D. R.), p. 218.
Foucart (Paul), p. 246.
France (Anatole), p. 376.
Fronton, p. 75, **87** et s.
Funk (F.-X.), p. 501.
Gaius. Inscription de —, p. 200.
Galien (médecin), — et les chrétiens, p. **94**.
Galiléens, p. 48, 49, 371, 375, 388, 393, 398 et s.
Galles, p. 447.
Gallus (Titus), p. 356.
Gaudentius, p. 356.
Geffcken (J.), p. 225, 233, 453.
Genès (Passion de saint), p. **330** et s.
Gennadius (Torquatus), p. 355.
Georges de Cappadoce, p. 377, 395.
Gibbon, p. 472.
Gnosticisme, p. **57** ; voir Marcion, Apelle, etc,
Goguel (M.), p. 180, 205.
Gourmont (Remy de), p. 99 n.
Graffito du Palatin, p. **197**.
Grégoire (Henri), p. 319.
Grégoire de Nazianze, p. 86, 331, 389, 427.
Guignebert (Ch.), p. 30 n.
Hadrien. Lettre à J. Servianus, p. **50**, 339.
Harnack (A. von), p. 27, 52, 107, 122, 242, 248, 254, 329, 452, 500.
Havet (Ernest), p. 69, 144.
Hekebolios, p. 377.
Héliogabale, p. 339.
Helios, p. 10, 415, 421.
Hellénisme, p. 259, 378, 425, 499. Voir Culture traditionnelle.

Heracleius (Cynique), p. 393.
Héraclès, p. 173, 415 n. 3.
Hercule Alexicacus, p. 308.
Hermes. Termaximus, p. 189; Trismégiste, p. 357, 361.
Hesychius, p. 219.
Hesychius de Jérusalem, p. 293.
Hieroclès (Sossianus), p. 246, **306** et s.
Hiéroclès (philosophe), p. 482.
Hippolyte de Rome, p. 186.
Histoire-Auguste, p. 51, **337** et s.
Homélies Clémentines, p. 61.
Homme. Dignité de l' —, p. 165.
Humanité primitive. Supériorité, p. 44.
Ibsen, p. 370.
Images. Culte des —, p. **238**, 273.
Impassibilité divine, p. 14, 15, 274, 403.
Impiété. Voir Athéisme.
Incarnation, p. 15, 119, 131, 274, 418, 443, 495, 502.
Isaac (Juif), p. 460.
Isaïe, p. 420.
Isis, p. 453.
Jamblique, p. 313, 362, 381, 386, 390, 426, 483.
Jean (saint), p. 417. Voir Bible.
Jean Chrysostome (saint), p. 221, 247, 468, 475, 479.
Jean Malalas, p. 485.
Jean Philoponos, p. 483.
Jephté, p. 507.
Jérôme (saint), p. 26, 244, 459, 497, 497.
Jésus. Voir Christ.
Jonas, p. 100 n., 160, 250, 442.
Joseph (patriarche), p. 160.
Joseph (saint), p. 408, 502.
Josèphe, p. 206.
Jovinien, p. 475.
Judas, p. 252.
Juifs. Hostilité contre les —. Voir Antisémitisme ; — et chrétiens, p. 56, **457** ; — à Rome, p. 41 ; — et Porphyre, p. 234 ; — et Julien, p. **401** et s. Traditions juives, p. 9, 122.
Jules l'Africain, p. 11, 186, 205, 209.
Julia Domna, p. 177.
Julia Mamaea, p. 185.
Julia Mœsa, p. 178.
Julien (empereur), p. 11, 86, 363, **369** et s., 430, 470, 479, 495, 507; légende de —, p. 427.
Justin (saint), p. 63, 69, 448.
Justinien, p. 485.
Kamenius (Alfenius Ceionus Julianus), p. 349.
Lactance, p. 290, **304** et s., 359.
Lagrange (R. P.), p. 23, 47, 258, 359.
Lampridius (Ælius), p. 339.
Lardner (N.), p. 7, 210.
Lectures publiques, p. 92.
Légion fulminante, p. **73**.
Lettrés païens, p. 93, 178, 203, 301, 304, **354**, 440, 445, 470, 481.
Lévy (I.), p. 187 n.
Libanius, p. 376, 427, **428** et s., 438.
Linck, p. 31, 43.
Livre des Mystères, p. 13, 382.
Loesch (Stephan), p. 22.
Logos, p. 143, 228, 408, 419, 427.
Lois impériales, 468. Doléances païennes, p. 358.
Longin, p. 226, 240.
Longinien, p. **446**.
Loth, p. 160.
Loyalisme. Voir Civique (esprit).
Lucien d'Antioche, p. 328.
Lucien de Samosate, p. 85, **97**, 111, 176.
Macarius Magnès, p. **245** et s.
Macrobe, p. 356, 484.
Mages, p. 161.
Magie, p. 45, 121, 129, 134, 159, 176, 179, 304, 322, 420, 456.
Mal. Origine du —, p. 157.
Maladie. Au sens politique, p. 22, 168, 324, 398.
Malalas (Jean), p. 23, 485.
Manéthon, p. 194.
Manuscrits classiques, p. **354** et s.
Mara Bar Séarion, p. **312**.
Marc-Aurèle, p. 50, **71** et s., 80, 94.
Marcella (Femme de Porphyre), p. 224.
Marcellin, p. 443.
Marcion, p. 58, 127.
Mardonius, p. 377.
Marie (mère de Jésus), p. 118, 408, 502, 505.
Marie-Madeleine, p. 271.
Martrote (F.), p. 360.
Martyrs (culte des), p. 48, 50, 96,

100, 129, 144, 285, 358, 366, 405, 419, 432, 436, 445, 450, 478, 485.
Maxime (philosophe), p. 366, 379, 385.
Maxime de Madaure, p. 445.
Maxime le Confesseur, p. 220.
Maximin Daia, p. 322 et s.
Médiateur. Entre Dieu et l'homme, p. 15. Voir Incarnation.
Méthode comparative, p. **118**, **450** et s.
Milan (Edit de), p. 335.
Mime, p. 197, 330.
Minucius Félix, p. 65, **90**, **191**.
Miracles, p. 128, 132, 256, 308, 313.
Misanthropie, p. 419.
Mithra, p. 10, 422, 449, **451** et s.
Miura-Stange (Mme), p. 116 et s.
Mœragénès, p. 176.
Moïse, p. 262, **405**, **410**, 484.
Mommsen, p. 28.
Monachisme, p. 366, 367, 393, 418, 431, **473** et s., 479.
Monarchie chrétienne, p. 273.
Monothéisme. — juif, p. 70; — païen, p. **315**, 433, 446; — chrétien, p. 273.
Montaigne, p. 131.
Morale chrétienne, p. 84, 96, 147, 193, 279, 280, 389, 402, 407, 413, 495, 502.
Morel (Ch.), p. 357.
Mort. Mépris de la —, p. 76, 96.
Mos maiorum. Voir Culture traditionnelle.
Mystères païens, p. 353. Voir Eleusis.
Nazaréen, p. 416.
Néo-platonisme, p. 13, **227**, 295, 298, 315, 384. Voir Théurgie.
Néron. Et l'incendie de Rome, p. **37**.
Noblesse romaine, p. 340, **348** et s., 469, 474.
Numenius d'Apamée, p. **232**.
Olympius (Tamesius Augentius), p. 349.
Olympius (philosophe), p. 343.
Opus imperfectum in Mt., p. 342.
Oracles, p. 132, 234, **319** et s., 366, 420.
Origène, p. 53, 85, **112** et s., 186, **206**, 211, 232, **264**, 277.
Orphée, p. 340.
Pacatus, p, **248**.
Palladas d'Alexandrie, p. **481**.
Panthéra, p. 126.
Papauté. V. Rome (évêque de).
Parabole, p. 185, 272, 288.
Paradis, p. 161, 400, 449.
Paul (saint), p. 184, **256**, 308, 310, 416, 498.
Paulin de Nole, p. 469.
Paulina (Aconia Fabia), p. 350.
Pécheurs. Complaisance du christianisme pour les —, p. 130, 147, 174, 394, 413, 480, 485.
Pédérastie, p. 64, 85.
Peregrinus, p. **101**.
Persécutions, p. 7, **144**, 190, 285, **302**, 318, 468.
Philanthropie, p. 60, 166, 279, 415, 422, 475.
Philippe de Sida, p. 423.
Philon, p. 489.
Philosophie, p. 10, **59**, 174, **342**. Voir Lettrés païens.
Phlégon de Tralles, p. 53, **204**.
Photin de Sirmium, p. 394, 395.
Photius, p. 363.
Phratrie, p. 284.
Phylargyrius (Julius), p. 356.
Pierre (saint), p. 53, 184, 201, **206**, 281, 308, 310, 417, 447, 498.
Piété païenne, p. 78, 134, 177, **316**, 325, 348, 386, 430.
Pilate, p. **327** et s.
Plagiats, p. **452** et s., 496.
Platon, p. 24, 132, 155, 400, 423, 484.
Pline le Jeune. Et les chrétiens, p. **28**; et Tertullien, p. 30.
Plotin, p. 138, **228**, 238, 384, 489.
Plutarque, p. 488.
Porphyre (néo-platonicien), p. **223** et s., 310, 441, 421, 484, 489, 496 et s.
Praetextatus (Vettius Agorius), p. 350.
Priscus (philosophe), p. 385.
Paoclus, p. **483** et s.
Progrès (idée de), p. 345, 468.
Prohaeresius, p. 362.
Properce, p. 345.
Prophéties (argument des), p. 140, 266, **407**, 411.
Providence, p. 15, 136, 168.
Prudence, p. 341, 346, 349, 427, 469.
Puech (A.), p. 62, 64, 425.
Puristes païens, p. 344.

Pythagore, p. 10, 187, 188, 312.
Quaestiones. Littérature de —, p. 292, **487** et s. ; *Questions et Réponses aux Orthodoxes*, p. 456, **499**. *Quaestiones Veteris et Novi Test.*, p. **493**.
Quirinus (recensement de), p. 412.
Ramsay (W.), p. 200.
Rédemption, p. 15 ; besoin de —, p. 174. Voir Pécheurs.
Reinach (Salomon), p. 21.
Reliques (culte des), p. 420, 432.
Renan (Ernest), p. 22, 51, 61, 67, 81, 97, 175, 391, 471, 508.
Résurrection. — de Jésus, p. 277, 441, 505 ; — des morts, p. 192, 260, **280**, 495, 506 ; — de Jaïre, p. 183.
Révélation exclusive, p. 124.
Réville (A.), p. 180, 313.
Rome. Incendie de —, p. 64, **36**, 462 ; Eglise de —, p. 39, 41 ; Evêque de —, p. 435 ; — conquise par Alaric, **460** ; rôle historique, p. 150 ; décadence de —, voir Décadence.
Routh (M. J.), p. 210.
Rusticitas, p. 344, 345, 359, 398.
Rusticus, p. 89 n., 75.
Rutilius Claudius Namatianus, p. **470** et s.
Sabinus (Flavius Julius Tryfonianus), p. 355.
Sacerdoce païen, p. 319.
Saints. Culte des —, p. 308, 419, 478, 485. Voir Martyrs.
Sallustius, p. 355.
Sanchuniaton de Béryte, p. 266.
Sanctis (De), p. 21.
Sauveur (Dieu), p. 415, 419.
Scepticisme païen, p. 12, 98, 131, 191.
Schenkl (H.), p. **474**.
Science. Idée de la — chez Celse et Origène, p. 154. Vanité de la —, p. 11.
Sectes. Dans le christianisme, p. 127.
Sénèque. Et saint Paul, p. **25** ; — et le style, p 344, 489.
Serapeum, p. 365.
Serapis, p. 51.
Serpent. Dans la Genèse, p. 160. Voir Eve.
Seth-Typhon, p. 199.
Simon le magicien, p. 260.
Simplicius (philosophe), p. 485.
Socrate, p. 10, **103**, 312, 431.
Socrate (historien), p. 232.
Soleil, p. 404. Voir Helios.
Souter (A.), p. 493.
Spartianus (Ælius), p. 339.
Statues, p. 238, 270.
Stoicisme, p. 100, 156.
Style (Le problème du). Et le Christianisme, p. 27, **344**.
Suétone. Et les chrétiens, p. **43**.
Superstitio, p. 44.
Surnaturel. Concept du —, p. 13, 99, 100.
Symmaque, p. 352, 467.
Tacite. Et les chrétiens, p. **38**, 195.
Tatien, p. 64.
Taurobole, p. 275, **349**, 353.
Telesmata, p. 456.
Temples (destruction des), p. 365, 406, 431, 469, 478.
Tertullien, p. 30, 196, 215, 461.
Thallus, p. 205, 209.
Théodore de Mopsueste, p. 423.
Théodoret de Cyr, p. 478, 501.
Théodose, p. 469, 480.
Théologie chrétienne. Développement au IIIe siècle, p. 157 n., 240, 290.
Théurgie, p. 180, 322, 364, 381, 384, 427.
Tolérance, p. 370, 430, 434.
Tour (Fr. de la), p. 245.
Tour de Babel, p. 401.
Trajan. Et les chrétiens, p. **29** et s. ; et les hétairies, p. 33.
Tubingue (Ecole de), p. 262.
Vacherot (E.), p. 370.
Valentin (gnostique), p. 113.
Varron, p. 301.
Vénus, p. 51.
Victorinus (Marius), p. 296, 340, **360**.
Victorinus (Thascius), p. 457.
Vigilance, p. 465.
Vigny (A. de), p. 370, 376, 426.
Vigouroux (F.), p. 268.
Voltaire, p. 289, 370.
Volusien, p. 442.
Vopiscus (Flavius), p. 338.
Wilamowitz-Moellendorf, p. 82, 136, 249.
Wunsch, p. 198.
Zeus, p. 404.
Zosime, p. 366, **479**.

TABLE

INTRODUCTION. 7

PREMIÈRE PARTIE

DES ORIGINES JUSQU'A CELSE

CHAPITRE PREMIER. — LES TEMPS DE SÉCURITÉ ET DE DÉDAIN (de 40 à 160). 19

CHAPITRE II. — LES PREMIÈRES INQUIÉTUDES.. 55

DEUXIÈME PARTIE

DE CELSE A ORIGÈNE

CHAPITRE PREMIER. — LA « PAROLE DE VÉRITÉ » DE CELSE. . 111

CHAPITRE II. — PHILOSTRATE. 170

CHAPITRE III. — LES PREMIÈRES DÉCADES DU IIIe SIÈCLE. . . 190

CHAPITRE IV. — LES DÉBATS AUTOUR DE PHLÉGON DE TRALLES. 204

TROISIÈME PARTIE

LA RÉACTION DE L'HELLÉNISME

CHAPITRE PREMIER. — LE NÉO-PLATONICIEN PORPHYRE. . . . 223

CHAPITRE II. — CORNELIUS LABEO. 297

CHAPITRE III. — AUTOUR DE LA PERSÉCUTION DE DIOCLÉTIEN. . 302

QUATRIÈME PARTIE

L'OPPOSITION INTELLECTUELLE SOUS L'EMPIRE CHRÉTIEN

CHAPITRE PREMIER. — LES POINTS D'APPUI DU PAGANISME AU IVe SIÈCLE. 335

CHAPITRE II. — L'EMPEREUR JULIEN. 369

CHAPITRE III. — SAINT AUGUSTIN ET LE PAGANISME DE SON TEMPS. 437

CINQUIÈME PARTIE

LES DERNIÈRES LUTTES

CHAPITRE PREMIER. — LA PERSISTANCE DE L'HOSTILITÉ PAÏENNE. 467

CHAPITRE II. — LA LITTÉRATURE CATHOLIQUE DE « QUESTIONS »; CE QU'ELLE CONSERVE DES OBJECTIONS PAÏENNES. 487

BIBLIOGRAPHIE. 509

INDEX. 512

TABLE. 518